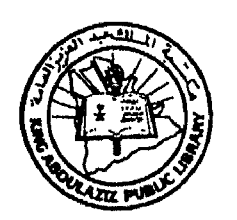
مكتبة الملك عبدالعزيز العامة
الأعمال المحكمة (١٠)



السجل العلمي لندوة

الأندلس

قرون من التقلبات والعطاءات

القسم الخامس
العلوم الشرعية

لجنة التحرير
الدكتور عبدالله بن علي الزيدان "مقررا"

الدكتور محمد بن صالح السحيباني
الدكتور عبدالغفور بن إسماعيل روزي

الدكتور صالح بن محمد السنيدي
الدكتور عبدالله بن إبراهيم العمير

مطبوعات مكتبة الملك عبدالعزيز العامة
١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

ⓒ مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، ١٤١٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ندوة الأندلس : قرون من التقلبات والعطاءات (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م : الرياض)

السجل العلمي لندوة الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات/ لجنة التحرير عبدالله بن علي الزيدان، مقرراً؛ حمد بن صالح السحيباني. . . [واخ] .ـ الرياض : مكتبة الملك عبد العزيز العامة ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م .

مج ؛ ٢٨ سم .ـ (الأعمال المحكمة ؛ ١٠)

رقم السلسلة : ٢ـ٧ـ٠٤ـ٦٢٤ـ٩٩٦٠

ردمك : ٧ـ٣٠ـ٦٢٤ـ٩٩٦٠(جـ٥)

ردمد : ٠٩٣٨ـ١٣١٩

١ . الأندلس ـ مؤتمرات ٢ . الحضارة الإسلامية ـ مؤتمرات

أ . مكتبة الملك عبد العزيز العامة ، الرياض ب . العنوان .

ديوي ٩٥٣,٠٧١ ١٤/١٧٦٧

رقم الإيداع : ١٤/١٧٦٧

رقم السلسلة : ٢ـ٧ـ٠٤ـ٦٢٤ـ٩٩٦٠

ردمك : ٧ـ٣٠ـ٦٢٤ـ٩٩٦٠(جـ٥)

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م

محاضرات الندوة تعبر عن رأي أصحابها ولا تمثل بالضرورة رأي الجهة المنظمة

المحتويات

الموضوع	الصفحة

التفسير وعلوم القرآن بالغرب الإسلامي
من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري
(الجذور والتفاعلات والحصيلة)

الدكتور : إبراهيم أحمد الوافي

التفسير وعلوم القرآن بالغرب الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري
(الجذور والتفاعلات والحصيلة)

الدكتور : إبراهيم أحمد الوافي(*)

مستخلص البحث

التصور الأولى عن هذا الموضوع يتمثل في أن هناك مجموعة طيبة من العلماء الأفذاذ الذين عاشوا في الأندلس ونهلوا من معينها العلمي ، وتربعوا على كراسي العلم ، وأسندت إليهم وظائف سامية مثل القضاء والإفتاء ، وبذلوا جهودا مشكورة في تفسير الكتاب العزيز واتخذوا لذلك مناهجًا وطرقا مميزة أمكنهم اعتمادها للكشف عن أسرار القرآن الكريم . وهم في تلك الرؤى والمناهج يصدرون عن حاجة ماسة وضرورة ملحة يفرضها عليهم الزمان و المكان ، بما في الكلمتين من معنى ، فكانت لهم نظرات عميقة في إبراز معاني القرآن الكريم وإعطائه المكانة التي يستحق ليؤدي مهمته في توجيه الواقع المعيشي للمسلمين ويجيب على التساؤلات والحوادث والمستجدات التي تعترض أحوال الناس . وفي ذلك التغيّر الخطير من الثغور الإسلامية الذي يعد في أصله معقلا من معاقل النصرانية وغيرها من الديانات الأخرى التي خف تأثيرها أمام تأثير الإشعاع الحضاري للإسلام والمسلمين .

وغرض البحث أن يبرز الخصائص والمميزات التي تلوح للناظر في هذه التفاسير ، وأدل على الدواعي التي كانت وراء ذلك الاختيار دون سواه ، وكذلك الوسائل التي اتخذوا منها دعامات علمية لمواقفهم التفسيرية للقرآن الكريم الذي هو كتاب الأمة الإسلامية وشعارها الخالد في مشـارق الأرض ومغاربها وبالله التوفيق وعليه التكلان .

ASPECTS OF THE ANDALUSIAN EXPERIENCE IN THE EXPLICATION OF THE QURAN

By
Dr. Ibrahim Ahmed Al-Wafi

(ABSTRACT)

The cultural heritage of Andalusia under the Islamic reign was and still is a source of wonder and deep fascination for traditional and modern scholars alike. The writer of the present work is no exception in this regard.

(*) أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة ابن زهر ـ أكادير ، المغرب .

A considerable number of Andlusian thinkers have invested tremendous and continuous efforts in the explication of the Holy Quran. They adopted some specific methods and systematic ways in dealing with this task under special social and political circumstances. Our purpose is accordingly to elucidate three aspects of the Andalusian experience in this respect:

1. The major characteristics and peculiarities of the various explications of the Holy Quran.

2. The justification behind the preference of one explication to some other alternative.

3. The means adopted and considered as solid bases of their explications.

Our hope is of course to give a broad but circumscribed view of this leading Andalusian experience in considering the book, which has always been and will always be the first and final recourse of Muslims all over the world.

تمهيد :

التجربة الاندلسية منجم زاخر ورصيد هائل من أرصدة الامة الإسلامية لم يستثمر بعد ،ولا أحد يشك فى خصوصيات التجربة الاندلسية وما واجهته الشخصية الإسلامية العربية من تحديات ومتغيرات ، وكان التشريع الإسلامي بأصوله وفروعه متصديا لكل ما يجد في هذه الساحة المتميزة عن باقي ساحات العالم الإسلامي بخصوصيات القارة الأوروبية التي هي معقل للنصرانية الكاثوليكية المتجذرة في هذه الربوع ، وكذا من حيث البعد عن مركز الخلافة بالمشرق إذ هناك ديناميكية خاصة بالأندلس ، هي حكم مستقل عن مركز الخلافة لايدين لها إلا بوحدة الدين والهدف والمصير العام للامة .

أما في القرار وإنفاذ الأمور كلها فهو كيان مستقل ، ولكن ما معنى استقلاليته أهو لايستفيد من المركزية ؟ أهناك قطيعة دائمة بينه وبينها ، أم هناك أخذ وعطاء وتنسيق اعتيادي، لايطرح المشاكل إلا في الاوقات الحرجة والصعبة ؟ .

إن التجربة الاندلسية فريدة حقا وجديرة بان تفرد بالدراسة ، فهي غناء كلها هي الامة الإسلامية تتوسع بتلقائية وتنشر الإسلام ، تبث في كل ما يواجهها من صعاب ، لكن الذي كان ينقص هذه التجربة هو الذي أدى إلى انهيارها وسقوطها فقد كان ينقصها الترشيد والتخطيط ، والوعي السياسي لدى بعض القادة الذين كانوا يضيعون الفرص والجهود المبذولة ، ولا يقيمون لها وزنا ، مما يتعذر معه استرجاع ماسلب وما ضاع لأن الأحوال تختلف من شخص إلى شخص ومن طور إلى طور ومن قرن إلى قرن والعدو يتربص الدوائر ، ويتحين الفرصة للانقضاض ، وربما ساهم بالدس والاحتيال ليوقع بالمسلمين وقياداتهم الحازمة ، بل القيادات الضعيفة العديمة الاحساس بالأبعاد والمخاطر ، مما جعلها تزج بنفسها وبمحكوميها في المخاطر المحققة .

إن ضياع التجربة الأندلسية وانفلات زمامها لم يكن وليد طفرة ومفاجأة وإنما كانت له مؤشرات عدة أدركها من أدركها وحاول درء المفاسد واستدراك الامر قبل فوات الأوان ، ولكن لما اتسع الخرق على الراقع وانفلت الزمام كانت المأساة وضاعت الاندلس ركنا ركينا وحصنا حصينا من حصون الإسلام .

وإننا لم نأت لنبكي على الأندلس فقد بكاها الباكون ورثاها الراثون ، وتحسر عليها المتحسرون ، ولكن لات حين الندم ، اننا جئنا لنقدم رصيد هذه التجربة العلمي والتاريخي الذي هو رصيد أصبح في طي الاهمال والنسيان ، وبإمكان الاجيال أن تتعرف عليه وتستفيد منه وتستثمره لكن بعد أن يجعله

البحث العلمي الجاد في المتناول ومستساغا لمن طلبه ، إن ندوة واحدة ليست كافية للكشف عن هذا المخزون المكنون من الثقافة الأندلسية ، فهو في حاجة إلى ندوات وأبحاث ومعاهد متخصصة لتزيل السجف وتكشف الاستار عن تراث الامة في جناحها الغربي النابض بأنواع الحياة ، إن اردنا لنبضه أن يستمر . فالتجربة الأندلسية جديرة بأن تقوم في العلوم والفنون وفي المعمار ، وفي الرصيد الحضاري والاجتماعي الراقي الذي وصلت إليه ، ولدينا بقايا حية لهذا النموذج في الأندلس نفسها على الرغم من عمليات التشويه والمسخ ، فالبصمات كانت راسخة مما تعذر معه تغييبها ، وبالامكان الاستفادة من المتبقي من حيث البحث والدراسة على عدة أصعدة .

وفي فاس التي هي من أقدم المدن الإسلامية ورثت عهودا عديدة من تقلبات أحوال الامة الإسلامية بالغرب الإسلامي ، ومازالت ماثلة تحمل الكثير من الدلالات والاشارات الواضحة الناطقة بلسان حال الاندلسيين القدامى والمتأخرين فالمتخصص في رجالات العلم بالاندلس لا يسعه حين يدخل فاس إلا أن تنطق له جدرانها القائمة وسواري مساجدها وصوامعها العتيدة وسقاياتها ودروبها وشرفها ونوافذها ومدارسها وأضرحتها أنها آوت أحد أساطين العلم بالاندلس وفيها من تختزن طنين دروسه وذبذبات صوته إذ ما بالعهد من قدم ، وليس تحت سبعة قرون في عمر الزمان من طائل ؛ ومازالت القيروان أيضا تحتفظ بما تحتفظ من صورة المدينة الإسلامية بالغرب الإسلامي وتقاليدها وعاداتها ومرافقها .

ومازالت الخزائن بالغرب الإسلامي طافحة بما يخدم هذه التجربة ، ومازالت المخطوطات الأندلسية تستنجد من يخلصها من الارضة التي تخترمها بلا رحمة ولا شفقة ، ونحن أبناء القرنين الرابع والخامس عشر الهجريين نعتز بما وصلنا من التجربة الأندلسية لكن من سيأتي بعدنا لن يسامحنا إذ نحن تهاونا أو ساهمنا في ضياع ما يمكن انقاذه من التجربة الأندلسية .

إن من المزايا العلمية والدينية التي كانت للاندلس أنها حافظت على أصول إسلامية ونمتها إنماء ، وظلت تغذيها حتى عدت فيها مرجعا بل مصدرا من ذلك القراءات القرآنية ، وفقه الامام مالك إمام دار الهجرة ، والحديث النبوى الشريف ، وخصوصا منه موطأ مالك والصحيحين وأحاديث الاحكام ، وتفسير أحكام القرآن ، ورسم القرآن ، والنحو ، واللغة ، إذ ظهر منها فطاحل العلماء في كل هذه الاختصاصات .

ان الغرب الإسلامي قد نهض بشطر كبير من الثقافة الإسلامية خصوصا الفقه الإسلامي الذي حافظ له على أصوله وفروعه بعد أن انقرض في مواطن متعددة ، فالمذهب المالكي كان يستمد من

مدرسة المدينة والعراق ومصر والقيروان والاندلس والمغرب لكن بهذه المراكز الثلاثة الاخيرة اشتهر وشاع وذاع ، إ ذكان شأنه في المراكز المشرقية أن يزاحم بالمذاهب الفقهية الاخرى في حين أنه الوحيد المعتمد بالغرب الإسلامي ، وهذه ظاهرة فريدة تستحق الاعتبار ، ومثلها اعتماد رواية ورش عن نافع المدني التي هي القراءة المتبعة منذ مطلع القرن الرابع الهجري ، إذ كانوا قبلها يعتمدون قراءة حمزة الزيات . وفي الفقه مذهب الاوزاعي ، وهكذا دواليك.

واستجابة مني لنداء الواجب العلمي الذي تلقيته من المنظمين لهذه الندوة المباركة إرتأيت أن أقوم بكشف وجرد لجهود علماء هذه المنطقة الغربية من الامة الإسلامية في مجال خدمة كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، علما بأن كتاب الله هو دستور المسلمين الخالد فمن خدمه بالدراسة والتفسير وتبليغ معانيه ومضامينه للناس فكأنما خدم الامة الإسلامية بأجمعها مشرقا ومغربا ، ومن رفع راية القرآن فقد رفع راية الامة وشعارها ، وإذا كان علماء الامة قد بذلوا جهودا جبارة في هذا المضمار ، فإنهم لم يسألونا أجراً على ذلك ، لكن علينا أن ننصفهم ونذكر حسن صنيعهم ونعم على استكناه ما أرادوه لنربط معهم الصلات ونواصل الحلقات حتى لا يكون جفاء ولاتجاف ، ومانية التلاقي على هذا الغرض إلا دليل على الوفاء واستمرار الجذوة التي ستعيد للمشعل إنارته بإذن الله تعالى .

وفيما يلي تعميم هذه المشاركة العلمية .

التفسير بالغرب الإسلامي

تمهيد :

١ ـ أوليات هذا التفسير .

٢ ـ مصادره .

أ ـ المصادر المشرقية .

ب ـ المصادر المغربية .

١ـ تفاسير ظهرت في القرن الثاني الهجري

٢ـ القرن الثالث الهجري :

٣ـ القرن الرابع الهجري :

تمهيد :

١ ـ أعلام وصفوا بتعاطي التفسير أو برواية كتبه .

٢ ـ المؤلفون في التفسير .

٤ ـ القرن الخامس الهجري .

تمهيد :

١ ـ أعلام وصفوا بتعاطي التفسير أو برواية كتبه

ـ ذكر من روى تفاسير مشرقية أو حفظها

٢ ـ المؤلفون في التفسير

٣ ـ المؤلفون في علوم القرآن .

٥ـ القرن السادس الهجري :

تمهيد .

١ ـ ذكر من تعاطي التفسير .

التفسير بالغرب الإسلامي

تمهيد:

التفسير مصدر فسر بالتشديد الذي هو مضاعف فسر بالتخفيف والفسر والتفسير الكشف والابانة ، والمقصود به هنا تفسير القرآن الكريم والكشف عن معانيه وهو علم من أهم العلوم الإسلامية العريقة التي ارتبطت بتنزلات القرآن الكريم ، وهي التنزلات التي كان يحرص الرسول ﷺ على تبليغها للناس والكشف لهم عن معانيها العقدية والشرعية ، وكان ذلك من المهام الجسام التي نيطت بالرسول ﷺ بدليل قوله تعالى : ﴿**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك**﴾[1] وقوله : ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾[2].

وقد شكل البيان النبوي النواة الاولى والاساس الصلب لتفسير القرآن الكريم ودرج العلماء من الصحابة على فعل الرسول وفهمه وتفهيمه للقرآن كما تميزوا بما أوتوه من فهم في كتاب الله عز وجل ، فكان ألمعهم في هذا المجال عبد الله بن عباس الملقب «**بترجمان القرآن**» يعضده في ذلك دعاء الرسول ﷺ له بقوله : «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»[3].

وقد كان لجهود عبد الله بن عباس بمكة وأبي بن كعب بالمدينة وغيرهما من كبار الصحابة الاثر الواضح على التفسير في القرنين الأول والثاني الهجريين بفضل ما تخرج على يديهما من علماء كبار في التفسير مثل : سعيد بن جبير (ت : ٩٤ هـ) ، ومجاهد بن جبر (ت : ١٠٤ هـ)، وأبي العالية الرياحي (ت : ٩٠ هـ) ، ومحمد بن كعب القرظى (ت : ١١٨هـ) ، وزيد بن أسلم (ت : ١٣٦ هـ) الذي أخذ عنه مالك بن أنس إمام الهجرة (ت : ١٧٩ هـ) .

وإذا كانت طبقة الصحابة وطبقة التابعين ، وتابعي التابعين قد خدموا تفسير القرآن بالمدارسة والمذاكرة والتدريس ، وصحت عنهم مرويات وكتب في هذا المجال ، فإن تلاميذ تابعي التابعين من المتقدمين والمتأخرين هم الذين دونوا التفسير في كتب مستقلة وبمنهجية كان فيها أنثر العلوم التي دونت من قراءات قرآنية وعلم حديث وأثر ولغة وشعر وإعجاز وفقه وأصول وما إلى ذلك .

وإذا كنا في هذه العجالة لا نستطيع أن نفتح باب تعداد اعلام التفسير بصفة عامة نظرا لكثرتهم وصعوبة حصرهم من جهة ، ونظرا لأن موضوع هذه المادة هو التحدث عن المفسرين المغاربة على

---

(١) **المائدة** : الآية : ٦٧ .

(٢) **النحل** الآية : ٤٤ .

(٣) البخاري : **الوضوء** : ١٠ / مسلم : **فضائل الصحابة** ١٣٨ / مسند احمد : ١ : ٢٦٦ـ٣١٤ـ٣٢٨ـ٣٣٥) .

وجه الخصوص ، فإننا سنكتفي بالاختصار ، والاشارة إلى القضايا المهمة ، بدل التبسيط ، والتفصيل ليناسب المقال المقام ؛ أضف إلى ذلك أن تخصيص جهة من جهات الامة الإسلامية بالحديث عن لون معين من التفكير قد يطرح صعوبات علمية ومنهجية : نظراً للتمازج الحاصل بين أطراف هذه الامة ، ونظرا لوحدة الفكر والمعتقد ، واللغة والهدف ، والبناء الحضاري ، إلا أننا مع ذلك سنحاول كشف جوانب هامة عن وضعية علم التفسير بالمغرب ، وستتعرف على العديد من المفسرين المغاربة عبر العصور .

وإذا كان هناك تمازج علمي حاصل بين الامة الإسلامية جمعاء فهو بين أطرافها أوكد وأعمق ؛ فيكون تخصيص المغرب بالحديث بمعزل عن « افريقية » والاندلس في العهود الأولى من الصعوبة بمكان ، ذلك أن هذه المراكز العلمية الثلاثة كان لها إشعاع علمي موحد ، فطلبة العلم ينتقلون بين القيروان ، والاندلس والمغرب ، ولا يعدون تنقلهم رحلة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة ، وإنما الرحلة المعدودة لديهم هي التي يعبر فيها طالب العلم إلى الإسكندرية ، ومنها إلى باقي المراكز العلمية بالمشرق .ثم إنه لا مناص لنا من تتبع حركة التفسير بالمغرب منذ العهود الاولى للفتح الإسلامي إلى اليوم(٤) ، لكي تكون النظرة مكتملة الحلقات مجلية للتفاعلات .

١ـ أوليات هذا التفسير:

لقد اضطلع المسلمون الفاتحون ، في جملة ما اضطلعوا به ، بمهمة تبليغ القرآن للمسلمين المغاربة الجدد والعمل على تحفيظه لهم ولابنائهم وترسيخ تعاليمه في نفوسهم وربط صلتهم بكتاب الله عز وجل ، ولن يتأتى كل ذلك إلا بالتفسير والبيان ، ومن ثم يمكن القول إن أول مفسر للقرآن الكريم بالمغرب الإسلامي قد ظهر مع أول حامل للقرآن مبلغ إياه للناس .

فإذا كانت الحاجة ماسة إلى تفسير القرآن بالنسبة للناطقين بالعربية سليقة على عهد الرسول ﷺ ، نظرا لما يشتمل عليه من اهداف ومقاصد شرعية تحتاج إلى بيان المنزل عليه الذي وكل إليه التبليغ والبيان ، فإن ما سوى العرب من غير الناطقين بالعربية لا سليقة ولا بالتعلم هم أحوج ما يكونون إلى تفسير القرآن الكريم ، فلذلك لا يتصور أن يتجاوبوا مع قرآن لا يفهمون ألفاظه ومعانيه ، فمجرد قراءته عليهم لا تكفي لان تجعل منهم مسلمين مخلصين لدينهم وعقيدتهم ، إذ لابد من قراءته عليهم وتفهيمه

(٤) توقفت في هذه الدراسة على بداية القرن الثامن لأن الندوة تعالج التجربة الأندلسية .

وتحفيظه لهم ليتكون لهم بذلك رصيد قرآني يزاولون به التكاليف الشرعية ، ويقوي إيمانهم ويرسخ شخصيتهم الإسلامية الجديدة التي اكتسبوها من هذا الدين ، والتي ستجعل منهم حماته والمدافعين عن بيضته ، والمواصلين لفتوحاته .

وهكذا يظهر أن تفسير القرآن الكريم بالغرب الإسلامي يعد قديما قدم الإسلام بهذه الديار ، إلا أننا قد نتساءل عن نوع هذا التفسير الأولي المبكر للقرآن الكريم ، أهو مجرد ترجمة للقرآن[٥] ؟ أم أنه تفسير يخضع لخصائص ومميزات قد تقربه من المعنى الإصطلاحي الذي درج عليه الناس بعد عصور التدوين؟ . إن الجواب عن هذين التساؤلين له ارتباط بما تقدم ، فإذا كان التفسير يعني فيما يعنيه الكشف والبيان عن مراد الله تعالى من القرآن الكريم فإن هذا هو المتحدث عنه ، إلا أنه قد يكتسي صبغتين اثنتين : فقد يكون تفسيرا شفويا وقد يكون مكتوبا .

وفي اعتقادي الراسخ أن الأول ـ أي التفسير الشفوي ـ بالمغرب هو أعرق من المكتوب لانه ظل يزاول بدون انقطاع ومنذ الفتح الإسلامي إلى اليوم ، ولهذا اللون من التفسير أكثر من شاهد ، فهناك العديد من العلماء الذين تنعتهم كتب التراجم بالبراعة في التفسير ، وبأخذه عن علماء كبار مشارقة أو مغاربة فهؤلاء إذا أتقنوه فلابد أن يبلغوه وإن لم يدونوه تدوينا مباشرا. هذا فضلا عن الكراسي المخصصة للتفسير الشفوي في المراكز العلمية التي يغشاها العامة والخاصة ، بالاضافة إلى أنصبة التدريس التي من بينها درس التفسير .

أما التفسير المكتوب فهو الذي يتفرغ العلماء لوضعه بقصد أن ينتفع منه الناس ويرجعوا إليه عند الحاجة إلى فهم كتاب الله تعالى فهذا النوع من التفسير هو أيضا قد ظهر بالغرب الإسلامي في عهد مبكر ، علما بأن سنة العلماء المفسرين أنهم يبدأون بالتفسير الشفوي في مجالسهم العلمية والوعظية ، وينشطون للعطاء فيه ، ويتبحرون في فهم القرآن ثم تتولد لديهم القناعة بوضع تفسير مكتوب للقرآن يخلد أفهامهم في كتاب الله تعالى وينتفع الناس به بعدهم فيحصل لهم بذلك الأجر والثواب .

كما أنه من الملاحظ أن الطابع الذي يطغى على التفاسير التي ظهرت بعيد الفتوحات مباشرة إنما هو طابع الاهتمام بتفسير الالفاظ والكشف عن المعاني وربما الاقتصار على ذلك مرحليا ، مع بعض الايضاحات أحيانا . (تفسير ابن سلام وكذا كتاب التفسير من صحيح البخاري) .

(٥) يلاحظ ان هذا التعبير فيه تجوز إذ أن ترجمة معاني القرآن في ذلك العصر تحتاج إلى تثبت .

٢ـ مصادر :

يتبين للباحث بعد التأمل في المصادر الأولى للتفسير بالغرب الإسلامي أن هذه المصادر جديرة بأن تعكس التفاعل العلمي الحاصل بين المشرق والمغرب ومن ثم لا مناص له من أن يصنفها إلى مصادر مشرقية وأخرى مغربية :

أ ـ المصادر المشرقية : أما المصادر المشرقية للتفسير ، فهي متعددة ومتنوعة ولكن الذي يهمنا منها في هذا الصدد هو ما حظي نُدى علماء الغرب الإسلامي بالقبول ، وورد ذكره من بين مروياتهم في كتب التراجم والفهارس ، إلا أن الملاحظ هو أن هذه المصادر المشرقية التي تداولها علماء الغرب الإسلامي تشكل أهم أمهات التفسير ، وإن فاتهم من دونها شيء فلا يتجاوز من الناحية العلمية درجة ما وصل اليهم منها ، كما أن معظمها مطبوع ومتداول ، وفيما يلي ذكر لأهم هذه المصادر :

١ـ التفسير المنسوب إلى الصحابي الجليل عبد الله بن عباس (ت : ٦٨ هـ). [٦]

٢ـ التفسير المنسوب إلى الحسن البصري (ت : ١١٠ هـ). [٧]

٣ـ تفسير عبد الله بن نافع (ت : ١٨٠هـ). [٨]

٤ـ تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت : ١٨٢ هـ). [٩]

٥ـ تفسير القرآن لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت : ٢١١ هـ). [١٠]

٦ـ مجاز القرآن لابي عبيدة معمر بن المثنى (ت : ٢١٠ هـ). [١١]

٧ـ كتاب التفسير من الجامع الصحيح للامام البخاري (ت : ٢٦٥ هـ). [١٢]

٨ـ غريب القرآن وكذا مشكل القرآن لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت : ٢٧٦ هـ). [١٣]

٩ـ أحكام القرآن للقاضي اسماعيل بن اسحاق البغدادي المالكي (ت : ٢٨٢ هـ). [١٤]

---

(٦) **تاريخ العلماء** لابن الفرضي . ٢ : ١٠٧ـ١٨٦ .
(٧) **الصلة** ٢ : ٤٠٤ / **تاريخ العلماء** . ٢ : ١٨٥ .
(٨) **المصدر نفسه** . ٢ : ١٨٩ .
(٩) **المصدر نفسه** . ٢ : ١٨٩ .
(١٠) **المصدر نفسه** . ٢ : ١٧٠ / **فهرست** ابن خير ، ص ٥٤ .
(١١) **فهرست** ابن خير ، ص ٦٠ .
(١٢) يظهر من روايات المغاربة للجامع الصحيح ، **فهرست** ابن خير، ص: (٩٥ـ ١٦١ ـ ١٧٧ ـ ٢٢٠ ـ ٢٢١ـ ٢٦١) .
(١٣) **فهرست** ابن خير ، ص ٦٦ـ٦٧ .
(١٤) **الصلة** لابن بشكوال ، ٢: ٣٩٤ .

١٠ـ تفسير القرآن تأليف أحمد بن شعيب النسائي (ت : ٣٠٣ هـ). [١٥]

١١ـ أحكام القرآن لمحمد بن بكير البغدادي (ت : ٣٠٥ هـ)[١٦].

١٢ـ جامع البيان لمحمد بن جرير الطبري (ت : ٣١٠ هـ) [١٧].

١٣ـ معاني القرآن وإعرابه لأبي اسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت : ٣١١ هـ)[١٨].

١٤ـ كتاب العالم والمتعلم في معاني القرآن تأليف ابي جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل بن النحاس (ت : ٣٣٨ هـ). [١٩]

١٥ـ كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لابي جعفر بن النحاس أيضا وكذا إعراب القرآن له[٢٠].

١٦ـ أحكام القرآن لابي الفضل بكر بن العلاء بن محمد بن زياد البصري القشيري (ت : ٣٤٤هـ)[٢١]

١٧ـ شفاء الصدور لابي بكر محمد بن الحسين النقاش (ت : ٣٥١ هـ)[٢٢].

١٨ـ الكشف والبيان في تفسير القرآن لابي اسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري (ت : ٤٢٧هـ). [٢٣]

١٩ ـ النكت والعيون للماوردي ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت : ٤٥٠هـ) [٢٤].

ب ـ المصادر المغربية : ويقصد بها تلك التفاسير الامهات التي شكلت النواة الاولى لتفسير القرآن بالغرب الإسلامي ، منذ عهد مبكر بغض النظر عن كونها تفاسير لكل القرآن مرتبا أو أنها تفاسير لآيات الاحكام من القرآن فقط ، أو أنها مختصرات لامهات التفسير .

وسنعرضها بحسب التسلسل التاريخي ، مع الوقوف عند اهمها .

---

(١٥) **فهرست** ابن خير ، ص ٥٨

(١٦) **فهرست** ابن خير ، ص ٥٣ .

(١٧) **تاريخ العلماء** ، ٢ :٢٠٦/ **الصلة** . ٢ :٥٦٣/ **فهرست** ابن خير ، ص ٥٨

(١٨) **ابن خير** ، ص ٦٤

(١٩) **المصدر نفسه** ، ص ٦٤ .

(٢٠) **تاريخ العلماء** . ٢ : ٨٤/ **فهرست** ابن خير ، ص ٤٩ .

(٢١) **الصلة** . ٢ : ٤٨٦ ـ ٤٨٧ **فهرست** ابن خير ، ص ٥٢ وهو عبارة عن مختصر لاحكام القرآن للقاضي إسماعيل .

(٢٢) **الصلة** ١ : ١٥٨ ، ٢ : ٤٢٧ **فهرست** ابن خير ، ص ٥٧

(٢٣) **فهرست** ابن خير ، ص ٥٩

(٢٤) **المصدر نفسه** والصفحة .

١ ـ تفاسير ظهرت في القرن الثاني الهجري :

إن الحلقة التي غفل عنها بعض الباحثين في تاريخ التفسير هي حلقة الغرب الإسلامي فبينما هم يتحدثون عن عهد ابن جريج (ت : ١٤٩ هـ) . إذا هم يبادرون إلى ضرب المثل بابن جرير الطبري المتوفي سنة (٣١٠ هـ) باعتبار أنه مبتكر طريقة التفسير النقدي التي جمع فيها بين الاثر والنظر وهذا غير مسلم من جهتين : إحداهما : أنهم يقطعون سلسلة التطور في الاوضاع التفسيرية بين القرن الاول والقرن الثالث باضاعة حلقة من تلك السلسلة وهذا مما لا ينبغي .

وثانيتهما : أنهم ينسبون إلى ابن جرير وحده تطوير التفسير النقدي الجامع بين الاثر والنظر في حين أنه مسبوق إلى هذه الطريقة التي يمكن القول إنها ظهرت في نهاية القرن الثانى على يد يحيى بن سلام التميمي القيرواني (ت: ٢٠٠ هـ) ، ونظرا لأن تفسيره ظل متداولا في منطقة الغرب الإسلامي ولم يحظ بالشهرة التي حظي بها تفسير ابن جرير بعده فإن هذا قد يكون من الاسباب التي جعلتهم يقولون ذلك [٢٥].

١ ـ تفسير يحيى بن سلام (ت: ٢٠٠هـ):

لقد أعطى صاحب هذا التفسير بعمله هذا عطاء تأسيسًا جاداً في تفسير كتاب الله عز وجل بالغرب الإسلامي ، وهو التفسير الذي جمع فيه بين الاثر والنظر ، وسلك فيه منهجية تعتبر رائدة بالنسبة لعمره أي الربع الاخير من القرن الثاني الهجري .

وقد نوه كثير من العلماء والباحثين بيحيي بن سلام وجهوده المبكرة في التفسير ، فمما نقله ابن الجزري عن أبي عمرو الداني (ت: ٤٤٤ هـ) **«أن يحيى أدرك من التابعين نحواً من عشرين رجلا ، وسمع منهم وروى عنهم ، نزل المغرب ، وسكن افريقية دهراً ، وسمع الناس بها كتابه في تفسير القرآن ، وليس لاحد من المتقدمين مثله ، وكان ثقة ثبتا ، ذا علم بالكتاب والسنة ، ومعرفة اللغة العربية ، صاحب سنة »** [٢٦].

كما يعد يحيى بن سلام أحد رواة الموطأ للإمام مالك [٢٧]. مما جعله يحظى بالتقدير والاحترام في شخصه وعلمه .

---

(٢٥) محمد الفاضل بن عاشور ، **التفسير ورجاله** ، ص : ٢٦ـ٢٧ .
(٢٦) **غاية النهاية** ، ٢ : ٣٧٣ .
(٢٧) محمد الطاهر بن عاشور : **أليس الصبح بقريب** ، ص : ١٨٥ .

وقد تلقى عنه هذا التفسير فقيه إفريقي هو أبو داود العطار (ت : ٢٧٤ هـ)[٢٨] الذي يعد راوية هذا التفسير ، كما رواه عنه ابنه محمد بن يحيى بن سلام مع زيادات أخرى من ابنه كان يحدث بها [٢٩] ، وتمثل زيادات ابنه ـ إن صحت ـ نموذجا أوليا للاعتناء العلمي المبكر بتفسير يحيى بن سلام .

وقد سبق لي أن وقفت على هذا التفسير مخطوطا على رق الغزال بالخزانة الوطنية بتونس تحت عدد : ٧٤٤٧ ، ونقلت منه نماذج مختلفة من تفسيره للآيات ، ووجدته يسوق الاقوال بالسند ، ويشرح الالفاظ التي تحتاج إلى الشرح ، وأحيانا يسجل قطوفا دانية من فقه الآية تعكس ما كان رائجا في زمانه وتعطي صورة حية لما كانت عليه الاحوال الحضارية في وقته ، من ذلك تفسيره لقوله تعالى : **﴿ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم﴾** [٣٠] يقول : « **يعني الخانات ، وهي الفنادق ﴿فيها متاع لكم﴾ ينزلها الرجل في سفره فيجعل فيها متاعه ، فليس له أن يستأذن في ذلك البيت، لانه ليس له أهل يسكنونه ..**» .

وهكذا تتجلى لك عبارته التفسيرية وعلو كعبه في الفهم والاستنباط مع ربط ذلك بالواقع المعيش الذي يعرفه الناس في ذلك الزمان ، كما أنهم مازالوا في حاجة إلى هذا التفسير وهذا البيان خاصة وأنه مستنبط من القرآن . . .

٢ ـ القرن الثالث الهجري :

ظهرت في هذا القرن طائفة من المفسرين المغاربة ، نسبت إليهم كتب التراجم والفهارس مؤلفات في تفسير القرآن وعلوم القرآن ، كما ورد التنويه بأهم هذه التفاسير ، وأعظمها فائدة ، إلا أن جلها بحسب ما نعلم يكاد يكون في حكم المفقود ، وإن كنا لا نستبعد سريان اثرها فيما وصل إلينا من التفاسير القريبة من تلك الحقبة ، ومن هؤلاء المفسرين :

١ ـ عبد الرحمن بن موسى الهواري الاستجي (ت : ٢٢٨ هـ)[٣١] :

أحد تلامذة مالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة وغيرهما ، كما يعتبر من رواة العربية الذين رحلوا إلى أخذ دقائقها عن أعراب البوادي ، وتتلمذ في ذلك على الاصمعي وأبي زيد الانصاري وغيرهما .

كان آخذاً من الإعراب ، والفقه ، والتفسير ، والقراءات ، والحديث وعده ابن حبيب في الطبقة الأولى من طبقة أهل الحديث بالاندلس .

---

(٢٨) **المدارك** ٤ : ٣٩٦ .
(٢٩) **فهرست** ابن خير ، ص : ٥٧ .
(٣٠) **النور** ، الآية : ٢٩ .
(٣١) **تاريخ العلماء** ١ : ٣٠٠/ **المدارك** ٣: ٣٤٣ .

له كتاب في تفسير القرآن . قال عنه ابن الفرضي : « **وله كتاب في تفسير القرآن قد رأيت بعضه كان يرويه عنه محمد بن أحمد العتبي** » ، وكذا قال القاضي عياض ، وذكر من رواه عنه .

٢ ـ عبد الملك بن حبيب (ت : ٢٣٩ هـ) : [٣٢] صنف تفسير القرآن في ستين كتابا .

٣ ـ أبو اسحاق إبراهيم بن حسين بن خالد القرطبي (ت : ٢٤٩ هـ) : قال ابن الفرضى : « **له كتاب مؤلف في تفسير القرآن ، روى عنه** »[٣٣] . وقال عياض : قال ابن عبد البر : « **كان خيرا فقيها عالما بالتفسير ..** » ، « وله كتاب مؤلف في تفسير القرآن » .

٤ ـ أبو عبد الله محمد بن سحنون بن سعيد التنوخي (ت : ٢٥٦ هـ)[٣٤] كان إماما في الفقه ألف عدة كتب منها : « أحكام القرآن » .

٥ ـ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت : ٢٦١هـ)[٣٥] له كتاب التفسير في أبواب من الفقه .

٦ ـ أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد (ت : ٢٧٦ هـ)[٣٦] : من الحفاظ وأئمة الدين ، والزهاد والصالحين . من مصنفاته : كتابه في تفسير القرآن الذي قال عنه ابن حزم الظاهري : « **فهو الكتاب الذي اقطع قطعا لا استثناء فيه إنه لم يؤلف في الإسلام مثله ، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره** »[٣٧] .

وناهيك بمقالة ابن حزم ، وبتقويمه لهذا التفسير العمدة في الغرب الإسلامي وغيره ، ولا ينبئك مثل خبير .

وليس هذا غريبا من بقي بن مخلد الذي بلغ درجة الاجتهاد والتنقل مع الاخبار وعدم التقيد بمذهب . وقد طارت شهرته ومؤلفاته في الآفاق وتناولها طلبة العلم بالدراسة والتحصيل والتلخيص، كما سيأتي .

---

(٣٢) **المدارك** ٤ : ١٢٧ ، ١٢٨ ، وذكر له « الناسخ والمنسوخ » و « إعراب القرآن » و « رغائب القرآن » و « كتاب القارئ » **طبقات المفسرين** للداودي ١ : ٣٤٧
(٣٣) **تاريخ العلماء** ١ : ١٦ / **المدارك** ٤ : ٢٤٢ ـ ٢٤٣ وفى **هدية العارفين** ١ : ٣ ذكر له من كتبه الاخرى : أسماء السحاب والرياح والمطر / وكتاب النقط والشكل وكتاب تنميق الاخبار وكتاب نكت كتاب سيبويه وكتاب الأمثال.
(٣٤) **معالم الايمان** ٢ : ٧٩ / **المدارك** ٤ : ٢٠٧.
(٣٥) **شجرة النور الزكية** ، لابن مخلوف ١ : ٧٠ .
(٣٦) **الصلة** ١ : ١٦٦ـ١١٧ / **طبقات المفسرين** للداودي ١ : ١١٨ / **الرسالة المستطرفة** ، ص : ٦٧ .
(٣٧) رسالته فى فضل الاندلس : (**نفح الطيب** ٣ : ١٥٦)

٣ ـ القرن الرابع الهجرى :

تميز هذا القرن بمجهودات علمية في تفسير القرآن بالغرب الإسلامي يظهر أنها استفادت من الحصيلة السابقة عنها . إذ أدخل المغاربة مرويات عديدة في تفسير القرآن [٣٨] ، ووضعوا مختصرات لكتب التفسير المهمة التي كانت رائجة في الساحة العلمية المغربية آنذاك ، مثل : تفسير يحيى بن سلام، وتفسير بقي بن مخلد وجامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن جرير الطبري والفوا كتبًا عديدة في أحكام القرآن ، وعلوم القرآن ، وتعاطوا لاتقان التفسير ، وحفظ مظانه ، وتخصيص مجالس علمية وتذكيرية له .

وسأعرض لذكر اعلام التفسير الذين وصفتهم كتب التراجم باتقانه والتمكن فيه دون أن تذكر لهم تواليف في تفسير القرآن ، ثم بعد ذلك أعرض للمفسرين الذين خلفوا آثارا علمية مكتوبة في علم التفسير .

١ ـ أعلام وصفوا بتعاطي التفسير أو برواية كتبه :

ما من شك أن كل عصر من عصور الإسلام بالغرب الإسلامي نبغ فيه ثلة من العلماء في تفسير القرآن ، وإن لم يخلفوا آثارا في التفسير تشهد لهم بذلك مما جعل أصحاب كتب التراجم يكتفون بالاشارة والتلميح إلى هذه المنقبة واعتمادا على هذه الاشارات اسجل بعضا ممن وقفت على تراجمهم من علماء(ق ٤ هـ) وكانت لهم اهتمامات بتفسير القرآن أو برواية كتبه :

١ ـ موسى بن أزهر بن موسى بن حريث من أهل استجة يكنى أبا عمر (ت : ٣٠٦ هـ) [٣٩] . قال فيه ابن الفرضي : **« سمع من إبراهيم بن محمد بن باز ، وبقي بن مخلد وابن وضاح ونظرائهم ، وكان حافظا للمشاهد والتفسير ،منصرفا في اللغة والاعراب ، والخبر والشعر»** [٣٩] .

٢ ـ أحمد بن بقي بن مخلد (ت : ٣٢٤ هـ) [٤٠] : قال عنه القاضي عياض : **« وذكر أنه كان شديد الحفظ للقرآن ، كثير التلاوة له يقوم به آناء ليله ونهاره ، ويلزم تلاوته في المصحف ، مع قوة حفظه على طريقة أبيه بقي ، وكان ثابت العلم بتفسيره ومعانيه ، قوي المعرفة باختلاف العلماء فيه»** . ذكر أنه قرأ يوما على الخليفة الناصر سورة « يوسف » ففسرها آية آية وقص ما قاله الناس فيها إلى خاتمة السورة [٤٠] .

---

(٣٨) **الصلة** ٢ : ٣٩٤ـ٤٨٦ـ٤٨٧ / **تاريخ العلماء** : ٢ ـ ٣٢ـ ٨٤ـ١٠٧ ـ ١٤٨ ـ ١٧٠ ـ ١٨٦ ـ ١٨٧ ـ ١٨٩ .

(٣٩) **تاريخ العلماء** ٢ : ١٤٦ .

(٤٠) **المدارك** : ٥ : ٢٥١ .

٣ ـ عثمان بن محمد بن محاسن ، أبو سعيد الأندلسي من أهل استجة (ت: ٣٥٦هـ) [٤١] . كان عالمًا بالتفسير ، حافظاً للاخبار .

٤ ـ أبو محمد عبد الله بن إسحاق المعروف بابن التبان (ت: ٣٧١ هـ)[٤٢] **«كان من أحفظ الناس بالقرآن متفننا في علومه .. »** [٤٣].

وكان يقول : **«خذ النحو ودع ، وخذ الشعر وأقلل ، وخذ من العلم وأكثر فما أكثر أحد من النحو إلا وحمقه ومن الشعر إلا وأرذله ومن العلم إلا وشرفه »** [٤٣].

٥ ـ ابراهيم بن إسحاق الاموي ، المعروف بابن أبي زرد ، من أهـل طليطـلة يكنى أبا إسحـاق : (ت: ٣٨٢ هـ)[٤٤] . **«كان فاضلا خيرا عابداً حافظا للتفسير ، رحل إلى المشرق وسمع بها ..»**[٤٥].

٦ ـ عبد الرحمن بن مغيرة بن عبد الملك القرشي من أهل قرطبة أبو سليمان : [٤٦]

رحل إلى المشرق وأخذ عن جلة من الشيوخ ، وعني بأخبار القرآن ، وسمع الحديث بمصر ، وكـان من أهـل الأدب والفهـم ، سكـن إشبـيلية أخيرا وذكـر الخـولاني أن المتـرجم أجازه سنة ٣٩٨ هـ[٤٧].

وهناك طائفة من العلماء اهتموا بالرحلة ورواية كتب في التفسير والعمل على إدخالها إلى بلادهم في الغرب الإسلامي في القرن الرابع الهجري ومنهم :

١ ـ محمد بن إبراهيم بن اسماعيل بن يحيى بن عفان الخشني يعرف بابن المشكيالي من أهل طليطلة ، يكنى أبا عبد الله (ت: ٣١٢ هـ): [٤٨]. رحل إلى المشرق فحج ولقى العديد من العلماء ومنهم بكر بن العلاء القشيري الذي سمع منه كتابه في أحكام القرآن.

---

(٤١) **هدية العارفين** ص : ٦٥١ .
(٤٢) **شجرة النور الزكية** ١ : ٩٥ .
(٤٣) **المرجع نفسه** .
(٤٤) **الصلة** : ١ :٨٧ .
(٤٥) الداودي ، **طبقات المفسرين**٢ : ٧ .
(٤٦) **الصلة** ١ : ٣٠٨ ولم يذكر تاريخ وفاته .
(٤٧) **المصدر نفسه** .
(٤٨) **الصلة** : ٢ : ٤٨٦ ـ ٤٨٧ .

٢ ـ يحيى بن زكريا . . بن فطر بن سفيان (٣١٥ هـ): [٤٩]

سمع من ابن وضاح ، ومن المغامي ، كتب ابن حبيب ، وروى عن ابى زيد الجزيري كتاب : التفسير المنسوب إلى ابن عباس .

٣ ـ يحيى بن يحيى المعروف بابن السمينة من أهل قرطبة (ت: ٣١٥ هـ): [٥٠] رحل إلى المشرق فمال إلى كتب الحجة ـ ومذاهب المتكلمين ، وكان يعلن بالاستطاعة ، أخذ ذلك عن خليل بن عبدالملك ، وروى عنه كتاب التفسير المنسوب إلى الحسن .

٤ ـ يحيى بن عبد الله بن يحيى بن يحيى بن يحيى الليثي من أهل قرطبة (ت: ٣٦٧هـ)[٥١] .

سمع ببجانة من علي بن الحسن المري كتاب التفسير ليحيى بن سلام كما روى عن عبيد الله تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ، وسمع منه كتاب التفسير لعبد الله بن نافع .

٥ ـ محمد بن مفرج بن عبد الله المعافري من أهل قرطبة (ت: ٣٧١ هـ) [٥٢] . رحل إلى الحجاز ومصر وسمع بها من أبي جعفر النحاس وروى عنه تآليفه في إعراب القرآن ، وفي معاني القرآن وفي الناسخ والمنسوخ في القرآن وغير ذلك ، وهو أول من أدخل هذه الكتب الاندلس رواية ، وكان يعتقد مذهب ابن مسرة ويدعو إليه[٥٣] .

٦ ـ عمر بن محمد بن ابراهيم العامري يعرف بابن الرفا (ت : ٣٨٠ هـ) : [٥٤] حدث بكتاب « أحكام القرآن » للقاضي إسماعيل البغدادى .

٧ ـ مجاهد بن أصبغ بن حسان من أهل بجانة (٣٨٢ أو ٢٨٣ هـ): [٥٥] سمع من علي بن الحسن البصري : التفسير ليحيى بن سلام .

---

(٤٩) تاريخ العلماء : ٢ : ١٨٦
(٥٠) المصدر نفسه : ٢ـ ١٨٥ .
(٥١) المصدر نفسه : ٢ ـ١٨٩ .
(٥٢) المصدر نفسه ٢ـ ٨٤ .
(٥٣) المصدرنفسه ٢ـ ٨٤ .
(٥٤) الصلة ٢ : ٣٩٤ .
(٥٥) تاريخ العلماء ٢ : ١٤٨ وذكر انه الف كتابا فى الناسخ والمنسوخ .

٨ ـ يوسف بن محمد بن سليمان الهمذاني من أهل شدونة (٣٨٣ هـ): [٥٦] رحل إلى المشرق ودامت رحلته عشر سنوات ، واعتنى بكتابة مؤلفاته محمد بن جرير الطبري، ومن بينها تفسير القرآن له.

٩ ـ هاشم بن يحيى بن حجاج البطليوسي (ت: ٣٨٥ هـ)[٥٧]. رحل إلى المشرق وسمع عن جماعة منهم أبو الحسن الغزي على بن العباس بن أبى عياش ، سمع منه بغزة وكتب عنه « تفسير القرآن لعبد الرزاق الصنعاني » الذي كان يحدث به عن الظهراني .

١٠ـ أبو عبد الله محمد بن سعدون ، يعرف بابن الزنوزي (ت : ٣٩٢ هـ): [٥٨] سمع بقرطبة ومصر ومكة ، وحدث بكتاب التفسير المنسوب إلى ابن عباس وغير ذلك .

١١ ـ محمد بن وضاح الصدفي : من أهل شدونة: [٥٩] روى بقرطبة عن محمد بن وضاح ، ورحل إلى المشرق وفي طريقه روى بالقيروان تفسير القرآن ليحيى بن سلام عن أبي داود .

٢ـ المؤلفون في التفسير :

إذا تساءلنا عن طبيعة هذه المرحلة وعن حصيلة القرن الرابع الهجرى من التفسير بالغرب الإسلامي فإننا سنجد مجموعة متواضعة من المؤلفات في التفسير من حيث الكم ، لكنها متميزة بما تعكسه من اتباع وإبداع ، فقد تجلى فيها أثر الاستفادة من عطاءات المرحلة السابقة عنها إما بالنقل أو الاحتذاء أو الاستيعاب والاختصار وإما بمحاولة تجاوز طابع تلك المرحلة الذي هو طابع كتابة التفسير بذكر الاسناد إلى مرحلة الاختصار وحذف الاسناد .

كما تميزت بما اشتملت عليه من العديد من تفاسير أحكام القرآن وفيما يلي استعراض لهذه الحصيلة حسب تاريخ وفاة مؤلفيها :

١ ـ القاضي أبو الاسود موسى بن عبد الرحمن المعروف بالقطان (ت: ٣٠٩ هـ)[٦٠]. ألف أحكام القرآن (اثني عشر جزءا) . فضائله جمة ألف الناس فيه[٦١].

(٥٦) **المصدر السابق** : ٢ : ٢٠٦ .
(٥٧) **المصدر نفسه** : ٢ : ١٧٠ .
(٥٨) **المصدر نفسه** : ٢ـ١٠٧ .
(٥٩) **المصدر نفسه** : ٢ـ٣٢ ، وذكر انه توفي في صدر أيام الناصر عبد الرحمن بن محمد .
(٦٠) **طبقات المفسرين** ٢ : ٣٤١/ **شجرة النور** ١ : ٨١ .
(٦١) **المرجع نفسه** .

٢ ـ أبو جعفر أحمد بن أحمد بن زياد الفارسي القيرواني (ت: ٣١٩ هـ)[٦٢]. سمع من ابن عبدوس ومحمد بن يحيى بن سلام . ألف كتابا في أحكام القرآن .

٣ ـ عبد الله بن محمد بن حنين (ت: ٣١٨ أو ٣١٩ هـ): [٦٣] اختصر كتاب التفسير لبقي بن مخلد، كما اختصر مسنده .

وهو بهذا العمل يعكس مدى عناية المفسرين المغاربة بأمهات التفاسير وتتلمذهم على شيوخ العلم وذلك باستيعاب كتبهم واختصارها من أجل تقريب ثمرتها وفائدتها للعام والخاص .

٤ ـ أبو محمد عبد الله بن مطرف المعروف بابن آمنة القرطبي (ت: ٣٤٠ هـ): [٦٤]

«ألف كتابًا في **تفسير القرآن** حذف منه الاسناد » .

٥ ـ أبو محمد قاسم بن أصبغ بن محمد البياني القرطبي (ت: ٣٤٠ هـ)[٦٥]. له كتاب : أحكام القرآن على أبواب كتاب اسماعيل القاضي بن إسحاق البغدادي المالكي (ت: ٢٨٢ هـ)

٦ ـ منذر بن سعيد البلوطي (ت: ٣٥٥ هـ) [٦٦] . قاضي الجماعة بقرطبة . رحل إلى المشرق وروى عن جلة من المشايخ منهم ابن المنذر صاحب كتاب الاشراف الذي تلقاه عنه بمكة . كما ألف كتبًا كثيرة اشتهرت وتداولتها أيدي العلماء وطلبة العلم منها كتابه فى أحكام القرآن .

٧ ـ أبو علي القالي : اسماعيل بن القاسم بن عيدون الاموي البكري البغدادي القرطبي توفي بقرطبة سنة ٣٥٦ هـ[٦٧] من تصانيفه : تفسير السبع الطوال [٦٧] .

٨ ـ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن أبي زمنين الالبيري (ت: ٣٩٨ هـ)[٦٨] قال عنه أبو عمرو الداني : **«كان ذا حفظ للمسائل ، حسن التصنيف للفقه وله كتب كثيرة ألفها»**[٦٩].

منها: مختصره لتفسير يحيى بن سلام التميمي[٧٠] . زاد فيه مالم يذكره يحي من تفسير وإعراب وصرف، فضلا عن التأويلات الفقهية التي تعتضد بالأدلة اللغوية وغيرها .

---

(٦٢) **المرجع السابق** .

(٦٣) **المدارك** ٥ : ٢١١ـ٢١٢/ **شجرة النور** : ١ : ٨٧.

(٦٤) **تاريخ العلماء** ١ : ٢٦٩ / **ايضاح المكنون** ٣ : ٣٠٢ .

(٦٥) **بغية الملتمس** ص : ٤٣٣/ **جذوة المقتبس** ص ٣١١/ **نفح الطيب** ١٦٩/٣ . كما الف كتاباً في الناسخ والمنسوخ روي عنه . . (شجرة النور ١ : ٨٩)

(٦٦) **تاريخ العلماء** ٢ : ١٤٢ـ١٤٣ وله تأليف في **ناسخ القرآن ومنسوخه** .

(٦٧) **تاريخ العلماء** ص : ٦٩ (ط ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م في مجلد واحد . ـ انباه الرواة ١ : ٢٣٩/ **نفح الطيب** ٣ : ٧٥ .

(٦٨) **الصلة** ٢ : ٤٨٢ـ٤٨٣ / **شجرة النور** ١ :١٠١ .

(٦٩) **الصلة** ٢ : ٤٨٣ / من هذه الكتب : قدوة القارئ (شجرة النور ١ : ١٠١) .

(٧٠) طبع بتونس ١٩٨٠م ، كما طبع له **منتخب الاحكام** بالجزائر سنة ١٣٠٨هـ .

٩ ـ النعمان بن حيون [٧١] التميمي (ت : ٣٦٣ هـ) [٧٢] . ألف : أساس التأويل [٧٣]. وهو كتاب يحتوي على تأويلات الاسماعيلية الباطنية ، وقد آثار ردودا علمية في الغرب الإسلامي مثل ما دعا اليه ابن حزم من التزام الظاهر ومثل ما كتبه المفسرون من مقدمات في ضوابط التفسير مثل أبي الحسن القابسي وصاحب كتاب المباني وابن عبد البر وابن عطية ، وابن العربي المعافري في كتابه «قانون التأويل» وغيرهم كما سيأتي .

٤ ـ القرن الخامس الهجري :

لقد عكس هذا القرن اتساع وتزايد اهتمام علماء الغرب الإسلامي بتفسير القرآن وباقي العلوم التي تعد من فروع علم التفسير ، وظهر مفسرون كبار يمكن اعتبارهم أعمدة مدرسة التفسير بالغرب الإسلامي مثل مكي بن أبي طالب ، والمهدوي و الزهراوي وابن الجوزي السبتي والباجي وغيرهم ، حاولوا الابداع وتأصيل تفسير القرآن في جهتهم .

غير أنهم ـ وإن حاولوا ذلك ـ فقد ظلوا اوفياء للصلات العلمية التي تربطهم بمدرسة التفسير المشرقية ولا أدل على ذلك من ظهور مختصرين لتفسير الطبري ، الاول في مطالع القرن الخامس الهجري والثاني في نهايته ، أضف إلى ذلك تتبعهم لما يجد في الساحة العلمية من كتب نافعة في التفسير وفي إطار ذلك نعثر على « نكت العيون » للماوردي (ت : ٤٥٠ هـ) يتلقاه عنه تلامذته بالمشرق وينقلونه إلى المغرب .

وفيما يلي استعراض لذكر من تعاطى لتفسير أو روى كتبه أو ألف فيه أو في فروعه :

١ ـ اعلام وصفوا بتعاطي التفسير أو برواية كتبه في الغرب الإسلامى في القرن الخامس الهجرى :

١ـ١ عثمان بن الحسن بن عثمان الخطيب البغدادي ، يكنى أبا عمرو: [٧٤] قدم إشبيلية سنة سبع عشرة واربعمائة ، يروى عن أبي طاهر المقري . قرىء عليه ، وكان مجودا للتلاوة محسنا ، عالما بمعاني القرآن ، مع كبر السن .

---

(٧١) هو نعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن حيون ، الشهير بأبي حنيفة المغربي الشيعي ت ٣٦٣ ، **هدية العارفين** جـ٢ ، ص ٤٩٥ .
(٧٢) **وفيات الأعيان** ، لابن خلكان ٥ : ٤١٥ .
(٧٣) طبع ببيروت دار الثقافة ١٩٦٠ م، تقديم عارف تامر .
(٧٤) **الصلة** ٢ : ٤١١ .

١-٢ أبو عثمان سعيد بن محمد بن شعيب بن أحمد الأنصارى توفى في حدود (٤٠ هـ): [٧٥] كان شيخا صالحا من أئمة أهل القرآن ، عالما بمعانيه وقراءاته ، حافظا فهما ثبتا . سمع من شيوخ أجلاء مثل الانطاكي والمقري والزبيري ، وأبي علي القالي البغدادي .

١-٣ سعيد بن سليمان الهمذاني الاندلسي ، يعرف بنافع (ت: ٤٢١ هـ): [٧٦] ضبط القرآن بحرف نافع عن أبي الحسن الانطاكي وأقرأ به ، وكان من أهل العلم بالقرآن والعربية ، ومن أهل الضبط والاتقان.

١-٤ علي بن محمد بن عبد الله بن منظور القيسي الاشبيلي (ت: ٤٢٢ هـ) [٧٧] «قرأ القرآن على أبي العباس الباغاني المقرئ وغيره وكان من أهل العلم بالقرآن والفقه والعربية. ومن أهل الفهم والضبط» [٧٧].

١-٥ أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن الشقاق القرطبي (ت: ٤٢٦ هـ): [٧٨] كان « إماما في القراءات والتفسير» [٧٨] مشاركا في العلوم الاخرى .

١-٦ عبد العزيز بن على الشهرزوري قتله الروم في البحر سنة (٤٢٧ هـ): [٧٩] «كان شيخا جليلا ، آخذا من كل علم بأوفر نصيب ، وكانت علوم القرآن وتعبير الرؤيا أغلب عليه» .

١-٧ مبارك: مولي محمد بن عمرو البكـــري الاشبيلي، يكنى أبـا الحســن (ت: ٤٢٩ هـ): [٨٠] رحل إلى المشرق وروى عن جماعة من العلماء ، كان كثير التلاوة للقرآن حافظًا للتفسير .

١-٨ سعيد بن إدريس بن يحيى السلمي المقرئ الاشبيلي (ت: ٤٢٩ هـ) [٨١] رحل إلى المشرق ولقي أبا الطيب بن غلبون بمصر وسمع تواليفه منه ، ولقي أبا بكر الادفوي صاحب التفسير الكبير وأخذ عنه وأخذ كتاب الوقف والابتداء عن ابن الانباري ، وقد برع واستفاد من علم القرآن كثيرا ، مع قوة

---

(٧٥) **الصلة** ١ : ٢١٦ .
(٧٦) **المصدر نفسه** ١ : ٢١٧ .
(٧٧) **المصدر نفسه** : ٢ : ٤١٤ .
(٧٨) **غاية النهاية** ١ : ٤٢٠/ **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٣٥-٢٣٦ .
(٧٩) **الصلة** : ٢ : ٣٧٥-٣٧٦ .
(٨٠) **المصدر نفسه** : ٢ : ٦٣٥-٦٣٦ .
(٨١) **المصدر نفسه** : ١ : ٢٢٠.

الحفظ وحسن اللفظ بالقرآن والتجويد له ، مما جعل المؤيد بالله هشام بن الحكم يتخذه إماما له بقرطبة .

١ـ٩ محمد بن عبد الملك بن أبي الجعد التستري الحنبلي :(٨٢) قدم الاندلس تاجرا سنة ثلاثين واربعمائة ، وروايته واسعة عن شيوخ جلة بالعراق وخراسان ، وكان عالما بفنون القرآن من قراءات وإعراب وتفسير ، أخبر أن مولده سنة ٣٥٥ هـ بتستر .

١ـ١٠ عمر بن سهل بن مسعود اللخمي المقرئ الطليطلي توفي بعد سنة (٤٤٢ هـ) : (٨٣) أخذ عن شيوخ أجلاء مثل ابن غلبون ، والمهدوي والقابسي ، وأبي عمران الفاسي ، «وكان إماما في كتاب الله تعالى » .

١ـ١١ القاسم بن الفتح بن محمد بن يوسف الريولي الاندلسي (ت : ٤٥١ هـ) من أهل مدينة الفرج . كان عالما بالتفسير والقراءات متقدما في علم اللسان والقرآن والحديث ، لم يكن يرى التقليد ، سالكا سبيل السلف الصالح في الورع والصدق عاملا بالكتاب والسنة متبعا لآثار الصحاح (٨٤) .

١ـ١٢ أحمد بن مغيث بن أحمد بن مغيث الصدفي الطليطلي (ت : ٤٥٩ هـ) : (٨٥) من أهل العلم بالتفسير والحديث واللغة والاعراب وعقد الشروط .

١ـ١٣ أحمد بن سعيد بن غالب الاموي الطليطلي يعرف بابن اللورانكي (ت : ٤٦٩ هـ) (٨٦) كان فقيها مشاركا في شرح الحديث والتفسير .

١ـ ١٤ أحمد بن يوسف بن أصبغ الانصاري الطليطلي (ت : ٤٨٠ هـ) : (٨٧) كان له بصر جيد بالحديث ، والفرائض ، والتفسير .

١ـ١٥ عبد الله بن فرج بن غزلون اليحصبى، يعرف بابن العسال من أهل طليطلة (ت : ٤٨٧ هـ) : (٨٨)

---

(٨٢) المصدر السابق : ٢ : ٦٦٠
(٨٣) المصدر نفسه : ٢ : ٣٩٩
(٨٤) المصدر نفسه : ٢ : ٤٧٠ ـ ٤٧٢ / طبقات المفسرين ٢ : ٤٢ .
(٨٥) الصلة : ١ : ٦٠ إنباه الرواة ١ : ١٧٠ / طبقات المفسرين : ١ : ٩٤ .
(٨٦) المصدر نفسه ١ : ٦٥ .
(٨٧) المصدر نفسه ١ : ٦٦ـ٦٨
(٨٨) المصدر نفسه ١ : ٢٨٥ .

كان سنيا ، متفننًا ، فصيحًا ، لسنًا ، « وكان الاغلب عليه حفظ الحديث والانحاء واللغة والآداب ، وكان عارفا بالتفسير ، له مجلس حفيل يقرأ عليه فيه التفسير ، وكان يتكلم عليه ، وينص من حفظه أحاديث كثيرة »(٨٩) .

١ـ١٦ عبد الملك بن سراج بن عبد الله مولى بني أمية القرطبي (ت : ٤٨٩ هـ) (٩٠) كان عالما بالتفسير ومعاني القرآن ، ومعاني الحديث .

١ـ١٧ أحمد بن حسين بن شقير من أهل جيان ، يكنى أبا جعفر (ت : ٤٩٠هـ) : (٩١) كان له حظ من علم القرآن والادب والشروط .

٢ـ ذكر من روى تفاسير مشرقية أو حفظها :

١ـ علي بن إبراهيم بن علي التبريزي المعروف بابن الخازن قدم الاندلس سنة ٤٢١هـ ، وقدم طليطلة سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة ، مجتازا ، فسمع منه بها تفسير القرآن الموسوم بشفاء الصدور ، حدث به عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن القاسم المحاملي عن النقاش مؤلفه (٩٢) .

ـ كان من أهل العلم ، شافعي المذهب ، سمع منه جماعة من علماء الأندلس .

٢ـ ابو مروان بن مالك ، عبيد الله بن محمد بن عبيد الله القرطبي (ت : ٤٦٠ هـ) (٩٣) ، كان له بصر بالعديد من العلوم من بينها التفسير .

وكان كثير الجهاد والرباط ، يذكر العامة بقراءة كتب التفسير والرقائق عليهم وكان لا يحمل معه من الكتب التي في حوزته الا معاني القرآن للنحاس ، مع المختصر الذي وضعه على المدونة (٩٤) .

وذكر ابن بشكوال أنه كان يحفظ معاني القرآن للنحاس وعرضه على غيره من العلماء (٩٥) .

٣ـ حاتم بن محمد بن عبد الرحمن بن حاتم التميمي يعرف بابن الطرابلسي من أهل قرطبة

---

(٨٩) **المصدر نفسه** ١ : ٢٨٥ .
(٩٠) **المصدر نفسه** : ٢ : ٣٦٣.
(٩١) **المصدر نفسه** ١ : ٧١.
(٩٢) **الصلة** : ٢ : ٤٢٧ .
(٩٣) **المدارك** ٨ : ١٣٦ ـ ١٣٧ / **الصلة** : ١ : ٣٠٣ .
(٩٤) **المدارك** (نفس الجزء والصفحة) .
(٩٥) **الصلة** : ١ : ٣٠٣ .

(ت: ٤٦٩ هـ) رحل إلى المشرق وأخذ عن محمد بن سفيان المقرئ كتابه «الهادي في القراءات السبع»، وجالس أبا عمران الفاسي وأخذ عن القابسي بالقيروان . لقي التبريزي المذكور ، وسمع عليه تفسير القرآن للنقاش [٩٦] .

٤ ـ علي بن أبي القاسم بن عبد الله بن علي المقري السرقسطي سكن طليطلة (ت: ٤٧٢هـ) . روى بالمشرق عن أبي ذر الهروي ، وأخذ عن القاضي الماوردي كتابه في « تفسير القرآن . . » [٩٧] .

٣ ـ المؤلفون في التفسير في القرن الخامس الهجري :

١ ـ أحمد بن على بن أحمد الربعي الباغاني المفرئ (ت: ٤٠١ هـ) قدم إلى الاندلس سنة (٣٧٦هـ)، وقدم إلى الاقراء بالمسجد الجامع بقرطبة وكان لا نظير له في علم القرآن : قراءاته ، وإعرابه ، وأحكامه ، وناسخه ومنسوخه ، وله كتاب حسن في أحكام القرآن ، نحا فيه نحوا حسنا وهو على مذهب مالك ـ رحمه الله ـ [٩٨] .

٢ ـ أبو المطرف عبد الرحمن بن هارون بن عبد الرحمن الانصاري القنازعي (ت: ٤١٣ هـ) قال فيه عياض ـ رحمه الله ـ : كان أقوم من بقي بحديث موطأ مالك وله في تفسيره كتاب مشهور ، مفيد مستعمل ، واختصاره كتاب ابن سلام في تفسير القرآن [٩٩] وقال ابن بشكوال : ؛ **«كان عالما بالتفسير وأحكامه وحلاله وحرامه ، بصيرا بالحديث .. واختصر تفسير ا بن سلام في القرآن ... »** [١٠٠] .

٣ ـ ابن برد : أحمد بن محمد بن أحمد الأندلسي (ت: ٤١٨ هـ) ، [١٠١] له كتاب : التحصيل في تفسير القرآن .

٤ ـ أبو يحيى محمد بن أحمد بن عبد الرحمن التجيبي المعروف بابن صمادح (ت: ٤١٩هـ) ، اختصر تفسير الطبري اختصاراً حسنا [١٠٢] .

---

(٩٦) **المصدر السابق** : ١ : ١٥٨ .
(٩٧) **المصدر نفسه** : ٢ : ٤١٩ .
(٩٨) **المدارك** ٧ : ١٩٨ / **الصلة** : ١ : ٨٥ / **هدية العارفين** ١ : ٧١ .
(٩٩) **المدارك** ٧ : ٢٩٣ / **غاية النهاية** ١ : ٣٨٠ .
(١٠٠) **الصلة** ٢ : ٣٢٢ـ٣٢٣ .
(١٠١) **هدية العارفين** ١ : ٧٢ .
(١٠٢) **تكملة الصلة** لابن الابار ١ : ٣٨٢ / عثر على نسخة مخطوطة لهذا المختصر بالمكتبة المتوكلية بصنعاء وطبع بمصر بعناية د . محمد حسن أبي العزم الزفيتي في مجلدين سنة ١٩٧٠ .

٥ ـ أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى بن قزلمان المعافري الطلمنكي المقري (ت: ٤٢٩هـ). قال ابن بشكوال: «**كان أحد الائمة في علم القرآن العظيم قراءاته وإعرابه وأحكامه وناسخه ومنسوخه، ومعانيه، حافظا للسنن، جامعا لها إماما فيها عارفا بأصول الديانات**»[١٠٣]. وقال عياض: «**كتابه في تفسير القرآن نحو مائة جزء**»[١٠٤].

٦ ـ أبو الوليد: يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث، يعرف بابن الصفار (ت: ٤٢٩هـ)[١٠٥] له «كتاب التفسير».

٧ـ على بن سليمان الزهراوي الحاسب (ت: ٤٣١ هـ). «كان من أهل العلم بالتفسير والقراءات والفرائض، وله كتاب كبير في تفسير القرآن»[١٠٦] وتفسيره من المصادر التي اعتمدها ابن عطية في تفسيره، إذ ينقل عنه في مواطن عديدة من المحرر الوجيز[١٠٧].

٨ ـ المهلب ابن أبي صمفرة التميمي (ت: ٤٣٥ أو٤٣٦ هـ)، فقيه حافظ محدث عالم متفنن، أخذ عن كبار العلماء مثل الاصيلي وأبى ذر الهروي، وابن الحذاء وجماعة[١٠٨]. شرح الجامع الصحيح للامام البخاري وضمنه كتاب التفسير[١٠٩].

٩ـ أبومحمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيرواني القرطبي (ت: ٤٣٧هـ)[١١٠] قال فيه صاحبه أبو عمرو أحمد بن محمد بن مهدي المقرئ: «**كان ـ نفعه الله ـ من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية، حسن الفهم والخلق جيد الدين والعقل، كثير التآليف في علوم القرآن، محسنا لذلك، مجودا للقراءات السبع، عالما بمعانيها**»[١١١] وقال القاضي عياض بعد أن ذكر رسوخه في علم القرآن: «**من أشهر تصانيفه: كتاب الهداية في التفسير**»[١١٢]، وكتاب المأثور عن مالك في الاحكام

---

(١٠٣) **الصلة** ١: ٤٤ـ ٤٥.
(١٠٤) **المدارك**: ٨: ٣٣.
(١٠٥) **الصلة** ٢: ٦٨٤/ شجرة النور ١: ١١٣ـ ١١٤.
(١٠٦) **الصلة** ٢: ٣٩٢.
(١٠٧) ينظر على سبيل المثال: ج ٨: ٤٥ـ ١١١، ج ٩: ٩١ـ ١٣٩ـ ١٤٧ـ ٢٠٢ـ ٢١٤ـ ٢٥٢ـ ٢٨٨ـ ٣٤٤ـ ٣٧٧.
(١٠٨) **شجرة النور** ١: ١١٤.
(١٠٩) من مصادر ابن حجر في **فتح الباري**.
(١١٠) **المدارك** ٨: ١٤/ **الصلة** ٢: ٦٣١ **إنباه الرواة** ٣: ٣١٨ـ٣١٩.
(١١١) **الصلة**: ٢: ٦٣١/ **ابن خير** ص ٤٤.
(١١٢) حقق مؤخراً بكلية الآداب بفاس موزعاً على مجموعة من الطلبة الباحثين بإشراف د. الشاهد البوشيخي.

والتفسير واختصار أحكام القرآن [١١٣]. وله أيضا كتاب تفسير مشكل المعاني والتفسير في خمسة عشر جزءا [١١٤].

١٠ ـ احمد بن عمار ابن أبي العباس المعدوي (ت : ٤٤٠ هـ) [١١٥] ألف كتاب « التفصيل الجامع لعلوم التنزيل » وألف ما يشبه مختصره وهو : « التحصيل لفوائد التفصيل الجامع لعلوم التنزيل والثاني هو الموجود اليوم ، ومما جاء في مقدمته «وأنا ـ إن شاء الله ـ في نظم هذا المختصر الصغير ، مجتهد أن أجمع فيه جميع أغراض الجامع الكبير من الاحكام المجملة ، والآيات المنسوخة وأحكامها المهملة ، والقراءات المستعملة ، والتفسير ، والغريب والمشكل والاعراب ، والمواعظ والآداب ، وما يتعلق بذلك» [١١٦].

١١ ـ أبو عمرو الداني ، عثمان بن سعيد المقرئ (ت : ٤٤٤هـ) . له تفسير كبير [١١٧].

١٢ ـ أبو الوليد الباجي ، سليمان بن خلف (ت : ٤٧٤ هـ) [١١٨] ألف تفسير القرآن ، لم يكمله .

١٣ـ على بن فضال بن على بن غالب بن جابر بن عبد الرحمن التميمي القيرواني (ت : ٤٧٩هـ) [١١٩]. من تمانيفه : البرهان العميدي في تفسير القرآن في عشرين مجلدا ، شرح بسم الله الرحمن الرحيم ، النكت في القرآن ، الا كسير في علم التفسير (٣٤ مجلدا) [١١٩].

١٤ ـ أبو بكر محمد بن علي المعافري المعروف بابن الجوزي السبتي (ت : ٤٨٣ هـ) [١٢٠]. وهو خال القاضي عياض ، تجول في الاندلس مدة ، وشهر بها ، ورحل إلى بلاد افريقية ، وصنف في التفسير كتابا حسنا مات قبل كما له [١٢١]. وتفسير ابن الجوزي السبتى يعد من مصادر ابن عطية في تفسيره ، فإذا اطلقه فإنه ينصرف اليه وليس إلى أبى الفرج ابن الجوزي (ت : ٥٩٧هـ)، صاحب زاد المسير المتأخر عن ابن عطية كما لا يخفي .

---

(١١٣) **المدارك** ٨ : ١٤ .

(١١٤) **إنباه الرواة** ٣ : ٣١٨/ **هدية العارفين** ٢ : ٤٧٠ .

(١١٥) **الصلة** ١ : ٨٦ـ٨٧/ ابن خير ص : ٤٤/ **إنباه الرواة** : ١ : ١٢٦/ **شجرة النور** ١ : ١٠٨ .

(١١٦) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٩ تفسير وهي أفضل نسخة ، تبتدئ بآخر سورة الأنعام عدد أوراقها ٢٥٧ وهي غير مرقمة وفيها نسخة اخرى في مجلدين برقم ٧٨ تفسير وبها نقص من أولها وينتهي المجلد الاول بآخر المائدة والثاني منها يبدأ من تفسير سورة الحج وينتهي بسورة القتال وفي الخزانة العامة بالرباط مخطوط تحت عدد ٨٩ ق بخط أندلسي رائق في ٣٠٩ صفحة مسطرتها (٢٦ × ١٩) .

(١١٧) **شجرة النور** ١ : ١١٥ .

(١١٨) **المدارك** ٨ : ١٢٥ / **إيضاح المكنون** ٣ : ٣٠٣ ، **الصلة** ١ : ٢٠٠ .

(١١٩) **إنباه الرواة** ٢ : ٣٠٠ .

(١٢٠) **الصلة** ٢ : ٦٠١ـ٦٠٢/ **شجرة النور** ١ : ١٢١ .

(١٢١) **الصلة** .

١٥ ـ ابن المرابط المرى : القاضى أبو الوليد محمد بن خلف بن سعيد (ت : ٤٨٥هـ)، [١٢٢]، أخذ عن المهلب بن أبى صخرة وعن أبي عمر الطلمنكي وعن غيرهما وعنه خلق كثير، كما شرح الجامع الصحيح للامام البخاري ومنه كتاب التفسير .

١٦ ـ أبو عبد الله بن اللجالشي : محمد بن أحمد بن عبد الله النحوي من أهل المرية (ت : نحو ٤٩٠ هـ)[١٢٣]، رحل إلى المشرق، واستوطن بمكة، وأخذ عن أبي المعالي الجويني، وكريمة المروزية، وغيرهما وأخذ الناس عنه هناك ، وكان عالما بالاصول والنحو مقدما في معرفتهما . له اختصار في كتاب ابى جعفر الطبري في تفسير القرآن له .

٤ ـ المؤلفون في علوم القرآن :

ظهرت في القرن الخامس الهجري مؤلفات عديدة تخدم علم التفسير وتمثل استمدادا له وسأذكر أهم ما وقفت عليه منها في مجال علوم القرآنِ دون القراءات والرسم والتجويد ، مسجلا ميزة تأخر ظهور إفرادها بالتأليف .

٤ـ١ : عبد الرحمن بن محمد بن عسر بن فطين بن أصبغ بن فطيس، قاضي الجماعة بقرطبة يكنى : أبا المطرف (ت : ٤٠٢ هـ) [١٢٤]، محدث كبير ، له صلات علمية معترف بها في مصر وبغداد ومكة والقيروان من مؤلفاته في علوم القرآن : كتاب القصص والاسباب التي نزل من أجلها القرآن في نحو مائة جزء ونيف [١٢٥] ؛ الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، ثلاثون جزءا .

٤ ـ٢ أبو الحسن القابسي : علي بن محمد بن خلف المعافري (ت : ٤٠٣هـ)، صنف : المنقذ من شبهة التأويل. [١٢٦]

٤ـ٣ أبوعمر أحمد بن محمد بن عبد الله المعافري بن قزلمان الطلمنكي القرطبي (ت: ٤٢٩هـ)[١٢٧] ، صنف البيان في إعراب القرآن [١٢٨].

---

(١٢٢) شجرة النور ١ : ١٢٢ .
(١٢٣) الصلة ٢ : ٥٦٣ .
(١٢٤) الصلة ١ : ٣٠٩ـ٣١٣/ شجرة النور ١ : ١٠٢ .
(١٢٥) في كشف الظنون (١ : ٦٧) ان كتاب أسباب النزول لابي مطرف ترجمهِ إلى الفارسية أبو النصر سيف الدين أحمد الاسبرتكيني .
(١٢٦) شجرة النور : ١ : ٩٧
(١٢٧) المصدر السابق.
(١٢٨) المدارك ٨ : ٣٣ ، شجرة النور ١ : ١١٣ .

٤ ـ ٤ أبو محمد مكي ابن أبى طالب حموش القيسي القيرواني (ت : ٤٣٧ هـ) [١٢٩].

من تصانيفه في علوم القرآن : كتاب الايضاح في ناسخ القرآن ومنسوخه، (٣أجزاء) قال عنه القاضي عياض: وهو كتاب حسن [١٣٠]. وكتاب الايجاز في ناسخ القرآن ومنسوخه، وكتاب بيان اعجاز القرآن وكتاب إعراب القرآن ، وكتاب تسمية الاحزاب وكتاب التهجد في القرآن ،وكتاب تحميد القرآن وتهليله وتسبيحه ، وكتاب علل هجاء المصاحف ، ،وكتاب شرح مشكل غريب القرآن، وكتاب انتخاب كتاب الجرجاني في نظم القرآن وإصلاح غلطه ،وكتاب الياءات المشددة في القرآن[١٣١] وغيرها من الكتب العامة و المفيدة ، رحمة الله عليه .

٤ ـ ٥ ابن مطرف محمد بن أحمد الكناني (ت : ٤٥٤ هـ)، صنف كتاب القرطبي جمع فيه بين كتابى « غريب القرآن » و «مشكل القرآن» لابن قتيبة وهو مطبوع[١٣٢].

٤ ـ ٦ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت : ٤٥٦ هـ) [١٣٣]. له الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم[١٣٤].

وله الاحكام في أصول الاحكام ، وهو كتاب أصولي ، لكنه لا يخلو من تحقيقات وأنظار في القرآن وعلومه .

٤ ـ ٧ أبو الوليد الباجى : سليمان بن خلف (ت : ٤٧٤ هـ)، [١٣٥] له الناسخ والمنسوخ لم يكمله[١٣٥].

٤ ـ ٨ أبو عبد الله محمد بن شريح بن أحمد الرعيني (ت : ٤٧٦ هـ)، [١٣٦] له كتاب : المنكي والمدني من القرآن وكتاب : اختلاف المكي والمدني في آية[١٣٧].

---

(١٢٩) المصدر السابق .

(١٣٠) المدارك : ٨ : ١٤ .

(١٣١) يوقف على هذه الكتب في : المدارك ٨ : ١٤ / ابن خير ص : ٦٧ / انباه الرواة ٣ : ٣١٨ ، ٣١٩ / هدية العارفين ٢ : ٤٧٠ . . .

(١٣٢) تاريخ العلماء ٢ : ١١٤ / ملحق بروكلمان ١ : ٥٩٣ و ٧٢١ .

(١٣٣) الصلة ٢ : ٤١٥ .

(١٣٤) مطبوع بدار الكتب العلمية ، بيروت ط ١ / ١٤٠٦ .

(١٣٥) المدارك ٨ : ١٢٥ .

(١٣٦) غاية النهاية ٢ : ١٥٣ .

(١٣٧) ذكرهما ابن خير، ص : ٣٩ .

٤ ـ ٩ ابو داود سليمان ابن أبى القاسم نجاح (ت: ٤٩٦ هـ)، [١٣٨] صنف تآليف كثيرة في معانى القرآن العظيم وغيره من بينها البيان في علوم القرآن .

٥ ـ القرن السادس الهجري :

وهو القرن الذي استوى فيه علم التفسير لدى المغاربة على سوقه ، وظهر فيه مفسرون كبار احتذى الناس حذوهم في منهاج التفسير والتأليف فيه مثل ابن عطية ، وابن العربي ، وابن الفرس ، واضرابهم. ولا أدل على ذلك مما ستمثله جهود هؤلاء من ريادة في مجال تفسير القرآن بالغرب الإسلامي ، كما أن تآليفهم ستصبح من أهم مصادر التفسير المعتمدة .

وسأعرض لذكر من تعاطى التفسير ثم من ألف فيه ، ثم في فروعه المرتبطة به من علوم القرآن .

١ ـ ـ ذكر من تعاطى التفسير :

١ ـ ١ القاضي اليابري الاشبيلي : أبو بكر عبد الله بن طلحة كان حيا سنة ٥١٦ هـ [١٣٩]، روى عن الباجي ، ورحل إلى المشرق وروى عن جماعة ، واستقر بمكة . وأخذ عنه الزمخشري الذي ارتحل اليه من خوارزم لمكة للقراءة عليه [١٤٠]. وقد كان فقيهًا ، نحويًا ، أصوليًا ، مفسرًا ، حافظا للتفسير قائما عليه ،كما ألف مجموعين في الاصول والفقه رد فيهما على ابن حزم ، كتبهما لأمير المهدية[١٤١] .

١ ـ ٢ أبو بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية والد ابن عطية المفسر (ت : ٥١٨ هـ)، [١٤٢] اخذ بمكة عن أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد النحوي كتابه الذي ألفه في اختصار تفسير ابن جرير الطبري ، وهو كتاب البيان في تفسير القرآن ،وذكر ابن عطية أن والده أبا بكر حدث عن أبى عبد الله النحوي بهذا الكتاب المختصر ، وفيه دليل على اهتمامه وعنايته بتفسير القرآن ، ومن ذلك أنه كان ربما أيقظ ابنه في الليلة مرتين ليكتب في تفسيره كذا وكذا في موضع كذا، [١٤٣]ولذلك نجد ابنه يحيل عليه في تفسيره « المحرر الوجيز» في عدة مواضع[١٤٤]

---

(١٣٨) **الصلة** ١ : ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .
(١٣٩) **أزهار الرياض** . . . ٣ : ٧٦/ **شجرة النور** ١ : ١٣٠ .
(١٤٠) قرأ عليه **الكتاب** لسيبويه قراءة تحقيق .
(١٤١) **شجرة النور** ١ : ١٣٠ .
(١٤٢) **فهرس ابن عطية** ص : ٥٩ ، ٦٠/ .
(١٤٣) **بغية الملتمس** ص : ٤٢٧ .
(١٤٤) **المحرر الوجيز** طبعة وزارة الاوقاف بالمغرب : المجلد ١٤ ص : ١١٤ ـ ١٣٢

١ ـ ٣ محمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عياض أبو عبد الله المخزومي الشاطبي المنتشي (ت: ٥١٩ هـ)، كان إماما في التفسير والقراءات ، مقدما في البلاغة [١٤٥] .

١ ـ ٤ ابن أبي جعفر الخشني : عبد الله بن محمد بن عبد الله المرسي (ت: ٥٢٠ هـ)، [١٤٦] سمع من علماء بلده مثل ابن رزق والباجي ، ومن ابي القاسم حاتم وابن سعدون ، ورحل إلى المشرق فحج وسمع صحيح مسلم من أبي عبد الله الحسين بن علي الطبري ، كان حافظا للفقه على مذهب مالك بصيرا بالفتوى مقدما في الشورى ، عارفا بالتفسير ، ذاكرا ، يؤخذ عنه الحديث ويتكلم على بعض معانيه .

١ ـ ٥ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب بن محسن القرطبي (ت: ٥٣١ هـ)، قال عنه ابن بشكوال : **«هو آخر الشيوخ الجلة الاكابر بالاندلس في علو الاسناد ، وسعة الرواية، وكان حافظا للقرآن العظيم ، كثير التلاوة له عارفا برواياته وطرقة ، واقفا على كثير من تفسيره وغريبه ومعانيه مع حظ وافر من اللغة العربية»** [١٤٧] .

١ـ٦ أحمد بن محمد بن عمر بن يوسف بن إدريس بن عبد الله بن ورد التميمي (ت: ٥٤٠هـ)[١٤٨]، من أهل المرية يكنى أبا القاسم ويعرف بابن الورد ،كان موفور الحظ من الادب والنحو والتاريخ متقدما في علم الاصول والتفسير حافظا متفننا .

ـ انتهت إليه الرئاسة في مذهب مالك وإلى القاضي أبي بكر بن العربي في وقتهما ، لم يتقدمهما أحد بالاندلس في ذلك بعد وفاة ابي الوليد بن رشد . كان له مجلس يتكلم فيه على الصحيحين ويخص الاخمسة بالتفسير، وقد روى عن الغسانى وغيره .

١ـ ٧ أحمد بن على بن أحمد بن أفلح زرقون بن سحنون الموسى الفقيه المالكي المقرئ (ت: ٥٤٢ هـ) [١٤٩] .

ـ كان فقيهًا مشاوراً حافظًا ، محدثًا ، مفسراً ، نحويًا ، سمع من أبي عبد الله بن الفرج الطلاعي وأبي علي الغساني وأخذ القراءات عن ابن الجزار الضرير صاحب مكي ، وتصدر للإقراء بالجزيرة الخضراء وأخذ الناس عنه .

(١٤٥) **بغية الملتمس** ص : ٩٠/ **طبقات المفسرين** ٢ : ١٨٧ .
(١٤٦) **الصلة** ١ : ٢٩٤ـ٢٩٥/ **شجرة النور** ١ : ١٣١ .
(١٤٧) **الصلة** ٢ : ٣٤٨ـ٣٤٩ .
(١٤٨) **الصلة** ١ : ٨٣/ **طبقات المفسرين** ١ : ٨٥ ، ٨٦ .
(١٤٩) **غاية النهاية** ١ : ٨٣/ **طبقات السيوطي** ص : ٤ / **طبقات المفسرين** ١ : ٥٤ ، ٥٦ .

١ـ٨ القاضي عياض اليحصبي السبتي : أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض (ت : ٥٤٤هـ)[١٥٠].

كان ـ رحمه الله ـ إمام وقته في الحديث وعلومه ، عالما بالتفسير وجميع علومه ، فقيها أصوليا ، عالما بالنحو واللغة وكلام العرب ، وأيامهم وأنسابهم ، بصيرا بالاحكام ، عاقدا للشروط بصيرا بها ، حافظا لمذهب مالك شاعرا مجيدا ، متضلعا بعلوم الأدب ، خطيبا ، بليغا صلبا في الحق أحد الائمة الحفاظ والفقهاء المحدثين .

١ ـ ٩ أحمد بن محمد بن محمد بن سعيد الانصاري الواد آشي (ت : ٥٦٢ هـ) [١٥١].

ـ من تلاميذ ابن عطية ، فقيه ، عالم ، عارف باصول الفقه ، وعلم الكلام ، حسن القيام على التفسير ، محدث ، راوية ، مكثر مشارك في فنون من العلم .

١ ـ ١٠ يحيى بن محمد بن بقي بن عبد الرحمن السلوي (ت : ٥٦٣ هـ) ، [١٥٢] دخل الاندلس وسكن مرسية ،كان من أهل العلم بالتفسير والاصول والمعرفة بالآداب متقدما في طريقة الوعظ والتذكير .

١ ـ ١١ محمد بن يوسف بن سعادة السبتي الشاطبي (ت: ٥٦٥ هـ)[١٥٣] . سمع أبا علي الصدفي وابن عتاب وابن العربي وابن رشد ، وأخذ الفقه وعلم الكلام على أبي الحجاج بن زياد الميورقي ، وكتب إليه الطرطوشي ولقي المازري وسمع منه ، ورحل إلى المشرق فحصل علوما جمة، وكان عارفا بالسنن والاثار والتفسير مع ميل إلى التصوف .

١ ـ ١٢ محمد بن عبد الله بن ميمون بن إدريس بن محمد العبدري يكنى أبا بكر توفي بمراكش سنة (٥٦٧ هـ)، [١٥٤] كان عالمًا بالقراءات ذاكرًا للتفسير ، حافظا للفقه واللغات ، شاعرا محسنا ، كاتبا بليغا ، مبرزا في النحو ، وروى عن أبي بكر بن العربي وأبي الحسن شريح وابن الباذش وابن رشد ولازمه عشر سنين ، كان يحضر مجلس عبد المؤمن مع جملة العلماء ، ويبدي ما عنده من المعارف .

١ـ ١٣ ـ يوسف بن إبراهيم بن عثمان الامام أبو الحجاج العبدري الغرناطي (ت : ٥٧٩هـ)، [١٥٥] المقرئ الحافظ ، المعروف بالثغري، أخذ عن جلة علماء عصره ،وكان حافظا محدثا فقيها ، مقرئا

---

(١٥٠) **أزهار الرياض في أخبار عياض** للمقري (٥ مجلدات) ، **السعادة الابدية** لابن المؤقت المراكشي (١ : ٧٧) .
(١٥١) **فهرس ابن عطية** ص : ١٨ **طبقات المفسرين** ١ : ٨٧ وذكر أنه توفي سنة ٥٢٢ .
(١٥٢) **الاعلام** للمراكشي ١٠ : ٢٠٣ .
(١٥٣) **نفح الطيب** ٢ : ١٥٨ وذكر أنه توفي في آخر يوم من سنة ٥٦٥ هـ **بغية الملتمس** ص: ١٣٢ / **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٨١ .
(١٥٤) **الديباج** ص : ٣٠٢/ **طبقات المفسرين** ٢ : ١٧٦ .
(١٥٥) **صلة الصلة** ص : ٢١٣/ **بغية الملتمس** ص : ٤٧٣ / **غاية النهاية** ٢ : ٣٩٢ .

راوية ، ضابطًا ، مفسرًا ، أديبًا ، أكثر عنه أبو عبد الله التجيبي ، وقال : لم أر أفضل ولا أزهد منه ولا أحفظ لحديث وتفسير منه

١ ـ ١٤ أبو بكر بيبش بن محمد بن علي بن بيبش العبدري الشاطبي (ت : ٥٨٢ هـ) [١٥٦] ، محدث حافظ لا يغيب عنه شيء من صحيح البخاري لحفظه إياه متصرف في الفقه والنحو والتفسير .

١ ـ ١٥ ابن حبيش : عبد الرحمن بن محمد بن عبيد بن يوسف الانصاري الاندلسي المعروف بابن حبيش ، يكنى بابن القاسم (ت : ٥٨٤ هـ)، روى عن ابن عطية تفسيره .

٢ ـ المؤلفون في التفسير في القرن السادس الهجري :

عرف علم التفسير في هذا القرن مرحلة من النضج على يد مجموعة من العلماء ، ظلت أسماؤهم راسخة في اذهان الاجيال ، بما خلفوه من آثار علمية رائدة في مجال الدراسات القرآنية . وأرى من اللازم علي أن لا أمر الى ذكر هؤلاء المؤلفين ، دون الاشارة ، ولو بصورة موجزة إلى ذلك الفضل الذي يعود اليهم في وضع الاسس العلمية الرصينة لمدرسة التفسير بالغرب الإسلامي ، فقد مثلت تواليفهم المرجعية الاساسية لمن جاء بعدهم من متعاطي التفسير ، فهم قد وضعوا ضوابط للتفسير وقوانين للتأويل وبينوا ما هو جدير بالبيان من علوم القرآن ، واستطاعوا ان يطلعوا على العديد من مصادر التفسير منها الموجود اليوم ومنها المفقود ويكشفوا عن القيمة العلمية لهذه المصادر ، كما استطاعوا ان يبلوروا آراء من سبقهم من العلماء ويصوغونها الصياغة التي تناسب أذواقهم ومناهجهم ، مع مناقشتها بعدل وإنصاف ، تارة لها ، وآونة عليها ، كما تفردوا بآراء علمية سديدة ، وتأملات ذهنية وجيهة ، أغنت مؤلفاتهم ، وعكست درجة افهامهم وقدرتهم على سبر أغوار المباحث القرآنية ، وتوفرهم على الحس النقدي المتعدد المجالات ، كل هذه الملاحظات والقضايا ، جعلت لمؤلفات علماء القرن السادس الهجري بالغرب الإسلامي في مجال التفسير مزايا ، قد لا توصف في عجالة ، بقدر ما يتطلب الانصاف بالنسبة للراغب فيها الوقوف عليها وتذوقها في مظانها ، واحيل هنا على ما كتبه عبد الحق ابن عطية في كتابه ؛ « الجامع المحرر ، الصحيح الوجيز في تفسير القرآن العزيز » وفي مقدمة هذا التفسير الصادقة التعبير التي ضمنها دقائق علمية ومنهجية لا يستغني عنها طالب علم التفسير.

---

(١٥٦) **طبقات السيوطي** ص : ١٠ / **طبقات المفسرين** ١ : ١٢٥ / **شجرة النور** ١ : ١٥٦ .

وكذلك ما حبره يراع القاضي أبي بكر ابن العربي المعافري في « قانون التأويل » وفي أحكام القرآن الكبرى والصغرى ، وفي الناسخ والمنسوخ وفي تفسيره الكبير أنوار الفجر ، المحجوب عنا اليوم ، وغيرها من مؤلفاته القيمة النافعة التي لا يسع قاصدها للاطلاع والنهل ، إلا ان يستعد من أول وهلة لاخذ العلم لملء وطابه أو طروسه .

ولا ننسى كذلك الكتاب القيم الذي الفه أبو محمد عبد المنعم بن الفرس في أحكام القران ، والكتاب الذي الفه في اختصار الناسخ والمنسوخ لابن شاهين ، كما ألف في جميع العلوم التي اتقنها من لغة ونحو وفقه وتفسير وقضاء ، كل هذه المؤلفات قد كتبت في فترة حاسمة دعما لكيان الامة وترسيخا لوجودها ودفعا لكل دخيل عنها .

وفيما يلي ذكر للمؤلفين في التفسير في هذا القرن حسب تاريخ وفياتهم :

٢ ـ ١ أبو بكر بن طلحة اليابري : عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله اليابري ، نزل اشبيلية ثم مكة ، كان حيا سنة ٥١٦ هـ [١٥٧] من أساتذة الزمخشري ، كان من أهل المعرفة بالفقه والاصول ماهرا في النحو ، حافظا للتفسير قائما عليه ، ذاكرا للقصص المتعلقة به ، مع اقبال الناس على مجالسه بإشبيلية وغيرها وله مصنفات منها في التفسير كتاب كبير [١٥٨].

٢ ـ ٢ أبو بكر الطرطوشي : محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الطرطوشي ، اصله منها ، يعرف بابن أبي رندقة ، توفي بالاسكندرية سنة ٥٢٠ هـ [١٥٩] وهو فقيه ، حافظ ، امام محدث ، ثقة ، زاهد ، فاضل ، عامل بعلمه له عدة تآليف ، منها : مختصر تفسير الثعلبي المسمى بـ « الكشف والبيان عن تبيين القرآن » [١٦٠]. ومنها « المجالس وهي عبارة عن دروس في التفسير ، عالج فيها سبع آيات موزعة على سبعة مجالس » [١٦١].

---

(١٥٧) **أزهار الرياض** ٣ : ٧٧.

(١٥٨) **المصدر نفسه** .

(١٥٩) **الصلة** ٢ : ٥٧٥ ، **أزهار الرياض** ٣ : ١٦٢ ، **بغية الملتمس** ص : ١٣٥ ، **الديباج المذهب** ٢ : ٢٤٤ .

(١٦٠) **فهرست** ابن خير ص ٥٩ / **أزهار الرياض** ٢ : ١٦٢ ، وفيه "مختصر تفسير الثعالبي وهو تصحيف والصواب : «الثعلبي» وهو أبو إسحق أحمد بن محمد الثعلبي (ت ٤٢٧ هـ) شيخ الواحدي النيسابوري المفسر وصاحب أسباب النزول (٤٦٨ هـ) ، أما الثعالبي إذا ذكر في مجال التفسير فإنه ينصرف إلى أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الجزائري (ت ٨٧٥هـ) له كتاب : " **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** " مطبوع بالجزائر سنة ١٩٠٥م في مجلدين وهو عبارة عن مختصر **للمحرر الوجيز** لابن عطية .

(١٦١) منه نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت عدد ١٠٩٥د . ضمن مجموع .

٢ ـ ٣ أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الله بن محمد بن موهب الجذامي من أهل المرية (ت: ٥٣٢ هـ)، [١٦٢] كان من أهل العلم والمعرفة والذكاء ، أجاز له أبو عمر بن عبد البر ، وأبو الوليد الباجي ما روياه وله معرفة بأصول الدين ، وقد جمع في تفسير القرآن كتابا حسنا مفيداً [١٦٢] .

٢ ـ ٤ أبو الحكم بن برجان : عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد اللخمي الافريقي الاشبيلي المتوفى ٥٣٦ هـ بمراكش، [١٦٣] من أهل المعرفة بالقراءات والحديث ، وتحقق في علم الكلام والتصوف ، مع زهد واجتهاد في العبادة . له تفسير القرآن الكريم ، أكثر الكلام فيه على طريق أرباب الاحوال والمقامات ألفه سنة عشرين وخمسمائة . . ويقال انه لم يكمله [١٦٤] .

٢ ـ ٥ محمد بن ابراهيم بن أسود الغساني توفي بمراكش سنة ٥٣٦ هـ ، [١٦٥] كان من جلة الفقهاء المشاورين ، من بيت علم ودين وله اعتناء بعلم الحديث . انتدبه امير المسلمين على بن يوسف لمحاورة المهدى ابن تومرت صاحب دعوة الموحدين، وقد صنف في تفسير القرآن الكريم .

٢ ـ ٦ ابو عبد الله محمد بن خلف بن موسى الاوسي الالبيري (ت: ٥٣٧ هـ)، [١٦٦] الاديب العالم المحقق ، الامام المؤلف المدقق ، له عدة كتب منها : إيضاح البيان في الكلام على القرآن .

٢ ـ٧ ابو القاسم احمد بن محمد بن عمر بن يوسف التميمي من اهل المرية يعرف بابن الورد (ت : ٥٤٠ هـ) ، [١٦٧] حافظ ، فقيه اصولى ، مفسر ، متفنن في كثير من العلوم ، له شرح على الجامع الصحيح للامام البخارى ، ظهر علمه فيه [١٦٨] .

٢ـ ٨ عبد الحق بن غالب ابن عطية المحاربى الأندلسي توفي حوالي ٥٤١ هـ [١٦٩] ، الشيخ الامام المفسر الفقيه ، المحدث ، اللغوي ، النحوي الاديب ، ولي قضاء المرية سنة ٥٢٩ هـ ، وكان غاية في الذكاء والتهمم بالعلم . روى عن أبيه وابوي الغساني والصدفي وطبقتيهما : الف كتابه « الوجيز» في

(١٦٢) **الصلة** : ٢ : ٤٢٦ / **هدية العارفين** ، ١ : ٦٩٦ / **طبقات المفسرين** ١ : ٤١٣ـ٤١٤ .

(١٦٣) **الاعلام** للمراكشي ٨ : ٥٦ ـ ٥٧ / **السعادة الابدية** لابن الموقت المراكشي ١ : ١٠٦ ، ١٠٧ ، طبعة حجرية .

(١٦٤) يوجد منه مجلد ضخم يبتدئ من سورة الأعراف في الخزانة العامة بالرباط المكتبة الكتانية .

(١٦٥) **الصلة** ٢ : ٥٨٤ . / **نفح الطيب** ٢ : ٥٢ (وفيه أنه توفي سنة ٦٣٦هـ وهو خطأ) ، **الاعلام** للمراكشي ٤ : ٨٣ .

(١٦٦) **شجرة النور** ١ : ١٣٤ .

(١٦٧) **شجرة النور** ١ : ١٣٤ .

(١٦٨) درجت على ادخال شراح البخاري علمًا بأنه يحتوي على كتاب التفسير وهو مصدر هام من مصادر التفسير المعتمدة في التفسير بالمأثور .

(١٦٩) **الصلة** : ٢: ٣٨٦ وذكر أن وفاته سنة ٥٤٢هـ . / **قلائد العقيان** ص: ٢١٨ / **نفح الطيب** ٢ : ٥٢٦ ، **طبقات المفسرين** للسيوطي ص : ٥٠ / **طبقات المفسرين** ١ : ٢٦٥ / **فهرس ابن عطية** مقدمة المحققين .

التفسير ، فاحسن فيه وابدع وتلقاه الناس بالاهتمام والقبول وظل عمدة في التفسير لدى شيوخ العلم وطلبته منذ ذلك الحين إلى اليوم قال ابن بشكوال عن تفسير ابن عطية : « لم يوضع مثله البتة ».

٢ ـ ٩ أبو بكر بن العربي : محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري ، من أهل اشبيلية (ت : ٥٤٣ هـ)، [١٧٠] قال عنه ابن بشكوال : « **الامام العالم الحافظ المستبحر** » ختام علماء الاندلس وآخر ائمتها وحفاظها ، [١٧١] رحل إلى المشرق وعاد بعلم كثير ، لم يدخل به أحد قبله ممن كان له رحلة ومن أهم مؤلفاته في التفسير : أحكام القرآن ؛ الاحكام الصغرى ؛ [١٧١] أنوار الفجر المنير في التفسير ؛ [١٧٢] شرح الجامع الصحيح للامام البخاري [١٧٣] .

٢ ـ ١٠ الاقليشي : أحمد بن معد بن عيسى بن وكيل التجيبي الحافظ شهاب الدين أبو العباس الاندلسي المالكي المعروف بابن الاقليشي توفي سنة ٥٥٠ هـ، [١٧٤] له: سر العلوم والمعاني في السبع المثاني.

٢ـ ١١ ابن ظفر الصقلي المكي : محمد بن عبد الله بن محمد بن ظفر حجة الدين أبو جعفر المكي الصقلي النحوي اللغوي المالكي (ت : ٥٦٥ هـ)، [١٧٥] صنف ينبوع الحياة في تفسير القرآن (خمسة مجلدات) وصنف أساليب الغاية في أحكام آية.

٢ ـ ١٢علي بن عبد الله بن خلف بن نعمة الانصاري الاندلسي البلنسي الفقيه المالكي (ت: ٥٦٧ هـ)، [١٧٦] كان عالما متقنا حافظا للفقه والتفسير ومعاني الآثار متقدمًا في علم اللسان صنف تفسيراً في عدة مجلدات سماه : ري الظمآن في تفسير القرآن .

٢ ـ ١٣ أبو زيد عبد الرحمن بن الخطيب بن عبد الله السهيلي المالقي (ت : ٥٨١ هـ)، [١٧٧] له : تفسير سورة يوسف ؛ [١٧٨] شرح آية الوصية في الفرائض .

---

(١٧٠) **الصلة** : ٢ : ٥٩٠ / **أزهار الرياض** ٣ : ٦٢ ، (٨٧ـ ٩٥) **نفح الطيب** ٢ : ٢٥/ **الديباج** ٢٨١/ **وفيات ابن خلكان** ٣: ٤٢٤ ويراجع ماكتبه عن نفسه في كتابه « **قانون التأويل** » (ص : ٦٩ إلى ١٢٠) .

(١٧١) وهو مختصر الاحكام وكلاهما مطبوع .

(١٧٢) هكذا ذكره في **هدية العارفين** ٢ : ٩٠ ، وفي **الديباج** ص : ٢٨٣ وصف واسم آخر للكتاب .

(١٧٣) **هدية العارفين** ٢ : ٩٠ وله كتاب النيرين في الصحيحين (**أزهار الرياض** ٣ : ٩٤).

(١٧٤) **هدية العارفين** ١ : ٨٥ . **الديباج** ص : ٧٤ .

(١٧٥) **هدية العارفين** ٢ : ٩٦ .

(١٧٦) **غاية النهاية** ١ : ٥٥٣/ ١ **طبقات المفسرين** ١ : ٤١٢/ **هدية العارفين** ١ : ٧٠٠ .

(١٧٧) **ابن خلكان** ١ : ٢٨٠ / **نفح الطيب** ٣ : ٤٠٠ / **طبقات المفسرين** ١ : ٥٧٢ / **الاعلام للمراكشي** ٨ : ٦٠ **شجرة النور** : ١ : ١٥٦ .

(١٧٨) الرباط : الخزانة العامة رقم : ١٤٢٧ .

٢ ـ ١٤ أبو محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم ، الانصاري الخزرجي الغرناطي المعروف بابن الفرس (ت: ٥٩٧ هـ)، [١٧٩] صنف احكام القرآن [١٨٠] وهو كتاب جامع في أحكام القرآن مفيد في علم الفقه المقارن اعتمده العديد من الفقهاء والمفسرين قديما وحديثاً [١٨١] .

٣ـ المؤلفون في علوم القرآن في القرن السادس الهجري بالغرب الإسلامي :

٣ ـ ١ عبد الله بن يحيى التجيبي من أهل اقليش، يعرف بابن الوحشي (ت : ٥٠٢ هـ)، [١٨٢] أخذ بطليطلة علم القراءات عن المغامي . اختصر كتاب « مشكل القرآن »، [١٨٣] لابن فورك (ت: ٣٧٠ هـ)

٣ ـ ٢ محمد بن خيرة ابن أبي العافية المقرئ النحوي (ت : ٥٠٩ هـ) ، [١٨٤] له: كتاب «استيعاب البيان» ، في معرفة مشكل اعراب القرآن مات قبل أن يكمل تأليفه .

٣ ـ٣ محمد بن أبي الفرج المازري المعروف بالذكي،صقلي الاصل توفي باصبهان (٥١٦هـ)، [١٨٥] فقيه حافظ ومتقدم حفي علم المذهب واللسان ، متفنن في علوم القرآن وسائر المعارف ، أخذ عن شيوخ بلده ودخل القيروان ،ألف في علم القرآن كتابا كبيرا .

٣ ـ ٤ احمد بن خلف بن عيسون بالمعملة [١٨٦] بن خيار الجذامي الاشبيلي (ت: ٥٣١ هـ)، [١٨٧] أخذ القراءات عن أبي عبد الله محمد بن شريح ، وابي الحسن العبسي وابن عبد الله السرقسطي . الف كتابا في الناسخ والمنسوخ .

---

(١٧٩) التكملة لكتاب **الصلة** لابن الابار ٢ : ٦٥١ / **الذيل والتكملة** لابن عبد الملك المراكشي ٨ : ٣٨٢ . **الديباج المذهب** لابن فرحون ص : ٨ : ٢١٨ .

(١٨٠) حقق مفرقاً في شكل رسائل جامعية بالمغرب وتونس وليبيا ، طبع منه ما حقق بليبيا أي سورتي آل عمران والنساء بنغازي ١٩٨٩م.

(١٨١) وأنجز مولاي الحسين الحيان رسالة جامعية قيمة بعنوان (ابن الفرس وكتابه احكام القرآن) لم تطبع بعد .

(١٨٢) **الصلة** : ١ : ٢٩١ .

(١٨٣) يروي ابن خير في فهرسته ص : ٦٩ كتاب ابن فورك باسم " مشكل إعراب القرآن " ولعله كتاب آخر له لان ابن العربي في قانون التأويل قال : والذي ينبغي أن يحول عليه في هذا الباب كتاب « ابن فورك في مشكل القرآن ، فإنه لم يؤلف مثله » قانون التأويل ص : ٢٠٦ .

(١٨٤) **فهرست** ابن خيرر ص : ٦٩ وذكر في ص : ٤٠ أنه يروي عنه «مسلة» في الوقف على قوله تعالى : ﴿ **أياما تدعو** ﴾ في آخر سورة وسبحان .

(١٨٥) **شجرة النور** ١ : ١٢٥ .

(١٨٦) كذا ضبطه ابن الجزري دون غيره ممن وقفت عليه .

(١٨٧) **بغية الملتمس** ص : ١٦٤ / **التكملة** ١ : ٣٨/ **غاية النهاية** ١ : ٥٢/ **طبقات المفسرين** ١ : ٤١ .

٣ ـ ٥ محمد بن خلف بن موسى الاوسي الالبيري (ت: ٥٣٧ هـ)، [١٨٨] ألف عدة تآليف منها: «كتاب ايضاح البيان في الكلام على القرآن».

٣ ـ ٦ أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح المقرئ (ت: ٥٣٧ هـ)، [١٨٩] ألف كتاباً في أسباب الاختلاف في عد اى القرآن بين الامصار سماه: «حصر جميع الآي المختلف في عدها بين أهل الامصار المدينة، ومكة، والشام والبصرة الكوفة على ترتيب سور القرآن، وتوجيه الحجة لاختلافهم في ذلك وترجيحها» [١٩٠].

٣ ـ ٧ أبو جعفر أحمد بن علي الاندلسي المعروف بابن الباذش المقرئ (ت: ٥٤٠ هـ)، [١٩١] من تصانيفه في علوم القرآن: الغاية في القرآن [١٩٢] (كذا).

٣ ـ ٨ عبد الحق بن عطية المفسر (ت: ٥٤١ هـ)، [١٩٣] له مقدمة في علوم القرآن [١٩٤].

٣ ـ ٩ أبو بكر بن العربى المعارفي (ت: ٥٤٣ هـ)، [١٩٥] صنف في علوم القرآن ما يلي: الناسخ والمنسوخ؛ [١٩٦] قانون التأويل؛ [١٩٧] كتاب المشكلين: مشكل القرآن ومشكل الحديث؛ [١٩٨] ترتيب آى القرآن وهو كتاب في تناسب الآي؛ [١٩٩] جزء في تفسير« انزل القرآن على سبعة احرف» [٢٠٠].

---

(١٨٨) **شجرة النور** ١ : ١٣٤ .
(١٨٩) **غاية النهاية** ١ : ٣٢٤ـ٣٢٥ .
(١٩٠) **فهرست** ابن خير ص ٣٩ .
(١٩١) **غاية النهاية** ١ : ٨٣ .
(١٩٢) **هدية العارفين** ١ : ٨٤ .
(١٩٣) **المصدر السابق.**
(١٩٤) هي المقدمة التي وضعها لتفسيره " الوجيز " مطبوعة مع مقدمة كتاب المباني بعنوان " مقدمتان في علوم القرآن " بعناية المستشرق آرثر جفري ط ٢ ، القاهرة دار الصاوي ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢م تقع في ٤١ صفحة حجم متوسط .
(١٩٥) **سابق الذكر** .
(١٩٦) مطبوع بوزارة الاوقاف بالمغرب حققه لنيل الدكتوراه من دار الحديث الحسنية بالرباط ، الاستاذ الوزير عبدالكبير العلوي المدغري .
(١٩٧) ط ٢ . دار الغرب الاسلامي بيروت ١٩٩٠م دراسة وتحقيق د . محمد السليماني من جامعة الجزائر / ٤٥٩ صفحة حجم متوسط .
(١٩٨) **ازهار الرياض** ٣ : ٩٤ .
(١٩٩) **الناسخ والمنسوخ** ٢ : ٢١٠.
(٢٠٠) **قانون التأويل** ص : ٧٠ـ١٩١ .

٣ ـ ٩ أبو بكر بن العربى المعارفي (ت : ٥٤٣ هـ)، [١٩٥] صنف في علوم القرآن ما يلي : الناسخ والمنسوخ؛ [١٩٦] قانون التأويل؛ [١٩٧] كتاب المشكلين: مشكل القرآن ومشكل الحديث؛ [١٩٨] ترتيب آى القرآن وهو كتاب في تناسب الآي؛ [١٩٩] جزء في تفسير« انزل القرآن على سبعة احرف»[٢٠٠] .

٣ ـ ١٠ ابن الاقليشي : أحمد بن معد بن عيسى بن وكيل التجيبي (ت: ٥٥٠هـ)، له : « شفاء الظمآن في فضل القرآن» [٢٠١] .

٣ ـ ١١ عبد الرحمن بن الخطيب بن عبد الله السهيلي (ت: ٥٨١ هـ) ، من تآليفه : « التعريف والاعلام بما ابهم في القرآن من الاسماء والاعلام» [٢٠٢] .

٣ ـ ١٢ ابن الخراط : عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الازدي الاشبيلي المحدث، توفي ببجاية سنة (٥٨١هـ) ، [٢٠٣] صنف غريب القرآن والحديث .

٣ ـ ١٣ أبو جعفر أحمد بن أحمد بن عبد الصمد بن عبيد الانصاري الخزرجي القرطبي توفي بفاس سنة ٥٨٢ هـ، [٢٠٤] روى عن ابن العربي وابن ورد وجماعة ، له : « نفس الصباح في غريب القرآن ، وناسخه ومنسوخه»

٣ ـ ١٤ أبو بكر الاشبيلي: محمد بن خلف بن محمد بن عبد الله بن صياف اللخمي (ت: ٥٨٦هـ)، [٢٠٥] مقرئ نحوي لغوي ، له : أجوبة على مسائل اعلام طنجة في القرآن والنحو .

---

(١٩٥) **سابق الذكر** .
(١٩٦) مطبوع بوزارة الاوقاف بالمغرب حققه لنيل الدكتوراه من دار الحديث الحسنية بالرباط ، الاستاذ الوزير عبدالكبير العلوي المدغري .
(١٩٧) ط ٢ . دار الغرب الاسلامي بيروت ١٩٩٠م دراسة وتحقيق د . محمد السليماني من جامعة الجزائر / ٤٥٩ صفحة حجم متوسط .
(١٩٨) **ازهار الرياض** ٣ : ٩٤ .
(١٩٩) **الناسخ والمنسوخ** ٢ : ٢١٠.
(٢٠٠) **قانون التأويل** ص : ٧٠ـ١٩١ .
(٢٠١) **هدية العارفين** ١ : ٨٥.
(٢٠٢) طبع القاهرة ١٩٣٨ بتحقيق الشيخ محمود ربيع ، وحققه للمرة الثانية محمد هيثم عياش(سوري في المانيا الغربية) وحققه عبد علي مهنا (ط١ : بيروت دار الكتب العلمية ١٩٨٧م)
(٢٠٣) **فوات الوفيات** ٢ : ٢٥٦/ **شذرات الذهب** ٤ : ٢٧١/ **الفكر السامي** ٢ : ٢٢٦ .
(٢٠٤) **شجرة النور** : ١ : ١٥٦/ **سلوة الانفاس** ٣ : ٢٤٢ . **الديباج** ص : ٥١ .
(٢٠٥) **غاية النهاية** ٢ : ١٣٧/ **هدية العارفين** ٢ : ١٠٢ .

٣ ـ ١٥ ابن مضاء النحوي : أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمي القرطبي (ت: ٥٩٢هـ) ، ويعرف بابن حديث ويكنى : ابا جعفر وأبا القاسم وابا العباس [٢٠٦] . من كتبه في علوم القرآن : تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان .

٣ـ١٦ ابو محمد عبد المنعم بن الفرس (ت: ٥٩٧ هـ) [٢٠٧] . اختصر كتاب الناسخ والمنسوخ لابن شاهين [٢٠٨].

٦ـ القرن السابع الهجري:

عرف التفسير بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري امتدادا لما كان عليه الامر في القرن السادس قبله ، وتجذر الاعتماد على مؤلفات المغاربة مثل مكي بن أبي طالب والمهدوي ، والزهراوي وابن الجوزي وابن عطية ،وابن العربي وابن الفرس وغيرهم ، كما ظهر اعتماد تفاسير مشرقية مثل تفسير الزمخشري وتفسير الفخر الرازي والماوردي وأضرابهم ، وقد حالت هذه التفاسير إلى حد ما دون رجوع المفسرين إلى المصادر الاولى للتفسير ، وبذلك سيدخل التفسير مرحلة الاجترار والضعف التدريجي إلى أن ينغلق على نفسه .

كما تبلور التفسير الصوفي ، واتسعت قاعدته ، وانضافت إلى لائحته أسماء جديدة وخطيرة عرفت بشهرتها مشرقا ومغربا ، مثل ابن عربي الحاتمي ، والمرسي وابن برجان الحفيد ، والحرالي وغيرهم .

هذا فضلا عن تفاسير أخرى وردت مذكورة فقط دون ذكر لاتجاهها ومشربها، وفيما يلي استعراض لحصيلة هذا القرن بادئا بمن تعاطى التفسير ثم من ألف فيه ثم في علوم القرآن .

١ـ ذكر من تعاطى التفسير :

١ـ ١ أحمد بن مسعود بن محمد القرطبي أبو العباس الخزرجي الانصاري المالكي (ت: ٦٠١ هـ)، [٢٠٩]كان إماما في التفسير والفقه والفرائض .

---

(٢٠٦) **غاية النهاية** ١ : ٦٧/ **هدية العارفين** ١ : ٨٨/ **شجرة النور** ١ : ١٦٠ .
(٢٠٧) **المصدر السابق** .
(٢٠٨) **الاحاطة** ٣ : ٥٤٣ . ولعله في علم الحديث .
(٢٠٩) **هدية العارفين** ١ : ٨٩ .

١ ـ ٢ محمد بن أيوب بن نوح الغافقي (ت : ٦٠٨ هـ)، «كان رأسا في الراسخين من العلماء برع في علوم اللسان ، وتمرس حياته كلها بالمسائل ، وتقدم في الفتيا ، واطلع على الآداب ، واضطلع بالغريب وشارك في التفسير ، وتحقـق بالقراءات »[٢١٠] .

١ـ٣ عبد الصمد بن عبد الرحمن بن أبي رجاء الامام أبو محمد البلوي الاندلسي الواد آشي المقرئ توفي في رجب (سنه ٦١٩هـ) ، [٢١١] روى عن أبيه الاستاذ أبي القاسم وأبي العباس الجزولي وابن رزق وغيرهم ، وأخذ القراءات عن جماعة وأجاز له أبو طاهر السلفي وجماعة ،وكان يتحقق بالقراءات والتفسير ، ويشارك في الحديث والعربية [٢١٢] .

١ـ٤ محمـد بـن عمـر بـن يوسـف الامـام أبـو عبـد اللـه القـرطبي الانصـاري المالكي (ت: ٦٣١هـ)[٢١٣] ويعرف بالاندلس بابن مغايظ،نشأ بفاس وحج ، وسمع بمكة من عبد المنعم الفراوي الخراساني وبالاسكندرية من ابن موقا ، وبمصر من الشاطبي المقرئ الضرير ، وأخذ عنه القراءات ، وجلس مجلسه بعد موته للاقراء ، ونوظر عليه في كتاب سيبويه ، وكان المترجم « إمامًا زاهدا ، مجودا للقراءات ، عارفا بوجوهها ، [٢١٤] بصيرًا بمذهب مالك ، حاذقا بفنون العربية ، وله يد طولى في التفسير » .

١ـ ٥ أبو موسى ، عمران بن موسى بن ميمون الهواري السلاوي مات في حدود سنة أربعين وستمائة ، [٢١٥] قال ابن الزبير : **«كان مفسرا حافظاً ، أديباً ، نحوياً ، أقرأ العربية بغرناطة وكان أخذها ـ فيما أظن ـ عن ابن خروف وروى عن أبي القاسم بن سمحون وأبي عبد الله بن الفخار المالكي ، وعنه ابن فرتون»** .

١ ـ ٦ محمد بن عبد الله بن خلف أبو بكر الانصاري البلنسي (ت : ٦٤٠ هـ)، له : تحقق بالتفسير ، وأقرأ القراءات [٢١٦] .

١ـ٧ محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن سحمان جمال الدين أبو بكر الوائلي البكري الاندلسي المعروف بالشريشي المالكي النحوي ،ولد بشريش في العشرين من صفر سنة إحدى

(٢١٠) **الاعلام** للمراكشي ٤ : ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢١١) **غاية النهاية** ١ : ٣٨٩ .
(٢١٢) **طبقات السيوطي** ص : ٢٠/ **طبقات المفسرين** ١ : ٣١٠ .
(٢١٣) **غاية النهاية** ٢ : ٢١٩ .
(٢١٤) **طبقات السيوطي** ص : ١٢١ / **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٢١ .
(٢١٥) **طبقات المفسرين** ٢ : ٢١ .
(٢١٦) **غاية النهاية** ٢ : ١٧٨ / **طبقات السيوطي** ص ٤٢ / **طبقات المفسرين** ٢ : ١٦٤ .

وستمائة وتوفي بدمشق (٦٨٥ هـ) ، تفقه وبرع في المذهب ، وأتقن العربية والاصول والتفسير وتفنن في العلوم ، روى عنه ابن العطار وابن تيمية ، والمزي ، والبرزالي والذهبي والحلبي وابن الخباز وغيرهم ومدحه العلم السخاوي بقصيدة [٢١٧] .

٢ ـ المؤلفون في التفسير في القرن السابع الهجري :

وهم على الترتيب حسب تاريخ وفياتهم :

٢ ـ ١ أبو محمد عبد الجليل بن موسى بن عبد الجليل الاوسي الانصاري من أهل القصر الكبير ، وبالنسبة إليه شهر (ت : ٦٠٨ هـ) ، [٢١٨] أخذ بفاس الموطأ عن ابن حنين ، ولازم أبا الحسن بن غالب بمسقط رأسه بالقصر الكبير ، وحدث بكتاب اليقين من تأليفه ، كما روى عن غيرهما وألف كتاب «تفسير القرآن» ، وذكر الشيخ عبد الله كنون ـ رحمه الله ـ أن تآليف القصري كلها جليلة ومفيدة في بابها لم يسبق إليها [٢١٩] .

٢ـ٢ علي بن عبد الله بن المبارك أبو بكر الوهراني (ت : ٦١٥ هـ) ، سكن داريا من قرى دمشق ، له : تفسير القرآن الكريم [٢٢٠] .

٢ـ٣ أبو محمد عبد الكريم بن محمد بن عيسى الغافقي المرسي نزيل إشبيلية (ت٦١٧هـ) ، ولي قضاء رندة ، روى عن أبيه وعن أبي عبد الله بن سعادة وأجاز له بن هذيل . صنف تفسيراً للقرآن جمع فيه بين تفسير ابن عطية وتفسير الزمخشري [٢٢١] .

٢ ـ ٤ عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد السلام بن برجان الحفيد (ت : ٦٢٧ هـ) ، له : تفسير القرآن [٢٢٢] تفسير الفاتحة [٢٢٣] .

٢ ـ ٥ أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي الاندلسي (ت : ٦٣٧ هـ) ، [٢٢٤] صنف تفسيراً للقرآن سماه « مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل » قال الغبريني في عنوان الدراية : تعلمنا عليه الفاتحة

(٢١٧) **نفح الطيب** ٢ : ١٣١ / **طبقات المفسرين** ٢ : ٧٧ .
(٢١٨) **طبقات السيوطي** ص : ٤٩ ، ٥٠ / **النبوغ المغربي** : عبد الله كنون ١ : ١٤٧ .
(٢١٩) **المرجع نفسه** .
(٢٢٠) **طبقات المفسرين** ١ : ٤١٣ .
(٢٢١) **طبقات السيوطي** ص : ٥٩ / **طبقات المفسرين** ١ : ٣٣٧ .
(٢٢٢) الخزانة التيمورية رقم ٢١٢ مجاميع ، معهد المخطوطات رقم : ٩٤ .
(٢٢٣) التيمورية رقم : ٣٠٨ عقائد . (مجلة المورد م : ١٠ ، ع : ٢ ، ١٤٠١ هـ ، ص : ٢٠٠ و ٢٠٣ .
(٢٢٤) **نفح الطيب** ٢ : ١٨٧ / **شذرات الذهب** ٥ : ١٨٩ / **النجوم الزاهرة** ٦ : ٣١٧ / **تاج العروس** ـ حرل .

في نحو من ستة أشهر ، وكان يلقي في التفسير قوانين تتنزل في علم التفسير منزله أصول الفقه من الاحكام ، وعلى أحكام تلك القوانين وضع هو ، رحمه الله تعالى ، الكتاب المسمى « مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل» ، (٢٢٥) وقد اعتمد عليه البقاعي في تفسيره ، كما نقل عنه الزركشي في البرهان ، (٢٢٦) كما وضع « العـروة للمفـتاح الفاتح للبـاب المقفـل المفـهم للقـرآن المنـزل» ، وهـو كالـتكملة ا لسابقة (٢٢٧) .

٢ـ٦ أحمد بن محمد بن خليل الافريقي أبو جعفر المعروف بالعشاب (ت : ٦٣٨ هـ) ، له : تفسير القرآن (في مجلدين) (٢٢٨) .

٢ ـ ٧ محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الاندلسي المرسي ثم المكي ثم الدمشقي (ت : ٧٣٨هـ) ، له عدة تصانيف في تفسير القرآن وعلومه منها : « الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل» ، وهو تفسيره الكبير لم يكمله وصل فيه إلى قوله تعالى في سورة الكهف : **﴿ وعلّمناه من لدنا علمًا ﴾** يقع في ستين جزءاً ، (٢٢٩) «الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية» ؛ «إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن» ؛ « ترجمان الاشواق : تفسير القرآن» ؛ «كشف الاسرار وهتك الاستار في التفسير على طريق المفسرين» يقع في خمسة مجلدات ؛ «الغايات فيما ورد من الغيب في تفسير بعض الآيات» ؛ «المثلثات الواردة في القرآن» مثل قوله تعالى : **﴿ لا فارض ولا بكر عوان ﴾** ؛ « المسبعات الواردة في القرآن» (٢٣٠) .

٢ ـ ٨ محمد بن يحيى بن أحمد بن خليل أبو سعيد الشلوبين الاشبيلي مات في عشر الاربعين وستمائة هجرية ، (٢٣١) روى عن أبيه وعمه أبي على الشلوبين النحوى المعروف ، ألف كتابًا في غوامض التأويل ، واعتنى بعلم التفسير اعتناء كبيرا توفي إثر عودته من رحلته العلمية إلى المشرق .

٢ـ٩ أحمد بن يوسف التيفاشي (ت : ٦٥١هـ) ، صنف في عدة فنون منها : تفسير القرآن قال عنه صاحب صبح الاعشى : « **إنه تغلب عليه القصص** » ، أي في تفسيره (٢٣٢) .

---

(٢٢٥) **الاعلام** ـ المراكشي ٩ : (١٠١ ـ ١١١) .
(٢٢٦) **البرهان في علوم القرآن** ١ : ٥ ـ ٦ / **نفح الطيب** ٢ : ١٨٧ .
(٢٢٧) الخزانة العامة الرباط حرف (ك) رقم ١٣١ ضمن مجموع خزانة الاسكوريال ١٤٤٠ .
(٢٢٨) **هدية العارفين** ١ : ٩٣ / **إيضاح المكنون** ٣ : ٣٠٨ .
(٢٢٩) وفي الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكية قال ابن عربي : " وتصانيفي إنما هي من حضرة القرآن وخزائنه " .
(٢٣٠) **هدية العارفين** ٦ : ١١٤ ، ١١٥ .
(٢٣١) **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٦٨ .
(٢٣٢) سرور النفس بمدارك الحواس الخمس للتفاشي ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ : ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠م ، ص : ٢٤ .

٢ ـ ١٠ أبو زكريا يحيى بن محمد بن موسى التجيبي التلمساني (ت : ٦٥٢ هـ) [٢٣٣] صنف تفسير القرآن .

٢ ـ ١١ أبو الحجاج يوسف بن عمر المزدغي الفاسي (ت : ٦٥٥ هـ) ، [٢٣٤] أخذ بفاس عن أبي ذر الخشني وأبي محمد بن زيدان ، ولقي بتلمسان أبا عبد الله بن عبدالرحمن التجيبي فأخذ عنه وأجاز له، ورحل إلى الاندلس فقرأ. بقرطبة وإشبيلية على جلة أشياخها، اقتصر على إقراء الحديث والتفسير، فكان إماما فيها وله: تفسير جليل وصل به إلى سورة تبارك الملك وهو من أبدع التفاسير[٢٣٥].

٢ـ ١٢ محمد بن عبد الله بن محمد ابن أبي الفضل المرسي (ت : ٦٥٥ هـ)، [٢٣٦] صنف في التفسير كتابه «ري الظمآن في تفسير القرآن» ؛[٢٣٧] وهو في مجلدات .

٢ـ١٣ ابن العابد: محمد بن علي الانصاري الفاسي أبو عبد الله الغرناطي المالك (ت : ٦٦٢هـ)، [٢٣٨] صنف : مختصر الكشاف ، وأزال عنه الاعتزال .

٢ ـ ١٤ علي بن محمد بن حسن الانصاري الاشبيلي الجياني (ت: ٦٦٣هـ)، نزيل مراكش[٢٣٩]، شرع في الجمع بين تفسيري الزمخشري وابن عطية فلخص منه جملة وتوفي قبل إكماله .

٢ـ ١٥ ابن عصفور الاشبيلي أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الخزرجي الجزري (ت : ٦٦٩هـ)، لديه قسم من التأليف في التفسير؛ منتهى الآيات في شرح الآيات. [٢٤٠] كذا .

٢ ـ ١٦ القرطبي المفسر : محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الانصاري الخزرجي (ت : ٦٧١هـ)[٢٤١]، صاحب المؤلفات العديدة من أهمها : « الجامع لاحكام القرآن والمبين لما تضمنه

---

(٢٣٣) **طبقات السيوطي** ص : ١٠٨ / **طبقات المفسرين** ٢ : ٣٧٦ .
(٢٣٤) **النبوغ** ١ : ١٤٧ـ١٤٨ .
(٢٣٥) **المرجع نفسه** .
(٢٣٦) **طبقات السيوطي** ص : ٩١ ، ٩٢ / **هدية العارفين** ٢ : ١٢٥ ، ١٢٦ / **إيضاح المكنون** ٣ : ٦٠٤ .
(٢٣٧) أورده في **نفح الطيب** نماذج من تفسيره (٢ : ١٩٠ ، ١٩١) ونقل عنه السيوطي في **الاتقان** ٢ : ١٢٦ .
(٢٣٨) **هدية العارفين** ٢ : ١٢٨ .
(٢٣٩) **الاعلام** للمراكشي : ٩ : ١٣٦ .
(٢٤٠) يراجع مقال للدكتور محمد الحبيب بن الخوجة مجلة الهداية ع ٤ ، س ٧ ربيع الثاني ، جمادى الاولى ١٤٠٠ـ مارس ابريل ١٩٨٠م ص : ٤٣ (ولعله منهى الآيات في شرح الأبيات).
(٢٤١) **نفح الطيب** ٢ : ٢١٠ـ٢١١ / **شجرة النور** ١ : ١٩٧ .

من السنة وآي الفرقان» وهوكتاب سارت بذكره الركبان لعظيم شأنه وعزيز فائدته ، وهو مطبوع ومتداول بين أيدي الناس .

٢ ـ ١٧ أبو عبد الله محمد بن سليمان المعافري القرطبي (ت : ٦٧٢ هـ)، له عدة تصانيف من أهمها تفسيره للقرآن المسمى « اللمعة الجامعة في العلوم النافعة»[٢٤٢] .

٢ـ ١٨ عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيزة (ت : ٦٧٣)، [٢٤٣]صنف كتابا في التفسير سماه : « البيان والتحصيل ، المطلع على علوم التنزيل الجامع بين مقاصد الزمخشري وابن عطية في تفسيرهما ، المكمل بزيادات عن غيرهما » . يوجد منه بخزانة القرويين بفاس المجلد السادس تحت رقم : ٢٨ ، يبتدئ من آخر سورة القصص وينتهي بنهاية سورة القتال .

٢ـ١٩ ابن أبي الربيع القرشي : عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله الاموي العثماني الاشبيلي نزيل سبتة (ت : ٦٨٨ هـ)[٢٤٤] ، له : تفسير القرآن الكريم[٢٤٥] .

٢ ـ ٢٠ ابن أبي جمرة : عبد الله بن سعيد الازدي الاندلسي المتوفى بمصر سنة٦٩٩هـ،[٢٤٦] إمام حافظ اختصر صحيح البخاري ، وله عليه حواش مشهورة ،[٢٤٧] صنف تفسير القرآن الكريم[٢٤٨] .

٣ـ المؤلفون في علوم القرآن بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجرى :

٣ـ ١ ابن الدقاق الاشبيلي : علي بن القاسم بن بونش النحوي (ت:٦٠٥ هـ) ، من مؤلفاته : مفردات القرآن[٢٤٩] .

٣ـ ٢ عبد الجليل القصرى (ت : ٦٠٨ هـ)، [٢٥٠] فسر مشكل الكتاب والسنة في سفر وسط[٢٥١] .

---

(٢٤٢) النفح ٢ : ١٤٠ / طبقات المفسرين ٢ : ١٥٠ / غاية النهاية ٢ : ١٤٩ / هدية العارفين ٢ : ١٢٩
(٢٤٣) نيل الابتهاج ص : ١٧٨ الفكر السامي ٢ : ٢٣٢ .
(٢٤٤) غاية النهاية ١ : ٤٨٤ ، ٤٨٥ .
(٢٤٥) يوجد السفر الاول منه مبتور الآخر ، بالرباط الخزانة العامة حرف (ق) ٣١٥ .
(٢٤٦) نيل الابتهاج ص : ١٤٠ / الفكر السامي ٢ : ٢٣٤ وفيه أنه توفي سنة ٦٩٥ هـ .
(٢٤٧) تعد من مصادر ابن حجر في كتابه فتح الباري .
(٢٤٨) كشف الظنون ١ : ٤٣٧ / هدية العارفين ١ : ٤٦٢ .
(٢٤٩) هدية العارفين ١ : ٧٠٤ .
(٢٥٠) المصدر السابق.
(٢٥١) النبوغ ١ : ١٤٧ .

٣ـ ٣ ابن الحصار الاشبيلى : علي بن محمد بن إبراهيم بن موسى الخزرجي الفقيه المالكي (ت: ٦١١هـ) ، له : الناسخ والمنسوخ من القرآن[٢٥٢] .

٣ ـ ٤ محمد بن سليمان بن أحمد بن إبراهيم الزهري الاشبيلي توفي شهيدًا (٦١٧ هـ)، من مؤلفاته : البيان فيما أبهم من الاسماء في القرآن[٢٥٣] .

٣ـ ٥ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد الانصاري الاندلسي النحوي (ت: ٦٣٤ هـ)، له : ري الظمئان في متشابه القرآن، [٢٥٤] ابن عسكر : محمد بن على بن الخضر بن هارون الغساني المالقي (ت: ٦٣٦ هـ). من مصنفاته : التكميل والاتمام في ذيل التعريف والاعلام [٢٥٥]، المشرع الروي في الزيادة على الغريبين للهروي ، أعني غريب القرآن والحديث ، صلة الاعلام للسهيلي [٢٥٦] .

٣ـ ٧ محمد بن أحمد بن عبد الله الاستجي المالقي الاندلسي (ت: ٦٤٠ هـ) ، له: تصانيف من بينها : الاعجاز بين الصدور والاعجاز [٢٥٧] .

٣ـ ٨ ابن الطيلسان الانصاري القرطبي : القاسم بن محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان الحافظ محدث الاندلس (ت: ٦٤٢ هـ)، شيوخه ينيفون على المائتين ، وممن أجازه عبد المنعم بن الفرس قال ابن الابار : «وكان له معرفة بالقرآن والعربية متقدما في الصناعة الحديث ، متفننا »، له : العديد من التواليف منها : بيان المنن على قارئ الكتاب والسنن [٢٥٨] .

٣ـ ٩ أبو الحسن الشاذلي : علي بن الشريف عبد الله بن عبد الجبار المغربي رئيس الطريقة الشاذلية (ت: ٦٥٦ هـ)، من تصانيفه : الاختصاص من الفوائد القرآنية والخواص [٢٥٩] .

٣ـ ١٠ ابن سراقة الانصاري الشاطبي الاندلسي : محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحسن توفي بمصر سنة (٦٦٢هـ) ، له : إعجاز القرآن[٢٦٠] .

---

(٢٥٢) هدية العارفين ١ : ٧٠٥/ النبوغ ١ : ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢٥٣) نفح الطيب ٢ : ٢١٤/ هدية العارفين ٢ : ١١٠ .
(٢٥٤) إيضاح المكنون ٣ : ٦٠٤ .
(٢٥٥) في هدية العارفين أنه كتاب في التاريخ والصواب ـ والله أعلم ـ أنه في علوم القرآن وهو تكميل لكتاب شيخه السهيلي المتوفى سنة ٥٨١ هـ .
(٢٥٦) كذا ذكره في هدية العارفين ٢ : ١١٣ .
(٢٥٧) هدية العارفين ٢ : ١٢١ .
(٢٥٨) طبقات المفسرين ٢ : ٤٦ ، ٤٧ .
(٢٥٩) هدية العارفين ١ : ٧٠٩ .
(٢٦٠) المرجع نفسه ٢ : ١٢٧ ، ١٢٨ .

٣ـ١١ ابن فرتون : أحمد بن يوسف السلمي الفاسي (ت: ٦٦٦ هـ)، هو أحد أعلام الرواية والتاريخ ، أخذ بفاس عن أبي ذر الخشني وابن الملجوم ، وابن حوط الله وغيرهم .

ـ له :كتاب الاستدراك والإتمام لكتاب السهيلي المسمى بالتعريف والاعلام بما أبهم في الكتاب العزيز من الاسماء والاعلام [٢٦١].

٣ـ ١٢ ابن عصفور الاشبيلي (ت :٦٦٩هـ)، له :إيجاز البرهان في بيان إعجاز القرآن ، التنبيه على ما زخرف من التمويه في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن[٢٦٢] .

٣ـ١٣ الواد آشي : محمد بن أحمد بن محمد الغساني الاندلسي (ت: ٦٩٤هـ)، صنف «البرق اللامع والغيث الهامع في فضائل القرآن» [٢٦٣] .

٧ـ القرن الثامن الهجرى :

إن المتتبع لجهود علماء الغرب الإسلامي في مجال التفسير وعلوم القرآن في هذا القرن يلحظ تنوع عطاءاتهم في هذا المجال ، فعلى الرغم من تأثير جهود من سبقهم في الساحة العلمية لتفسير القران ، فإنهم لم يألوا جهداً ولم يدخروا وسعًا في مجال الدفع بعجلة التفسير إلى المستوى المرغوب فيه حسب الظرفية التي كان يعرفها هذا القرن في شتى ميادين الحياة. فجاءت الحصيلة لتعكس نماذج من الاهتمامات العلمية ، ففيها من شغل نفسه بوضع تفسير للقرآن غير متحيز فيه لهذا المصدر أو ذاك ، بل هناك من أخذ على نفسه أن يؤلف تفسيراً للقرآن دون أن يعتمد فيه على أحد ممن سبقه ، في الوقت الذى نجد من اكتفى في تأليفه بالجمع بين مصدرين سابقين عنه ، وهناك من اختصر ثمار جهود سابقة عنه ، وفيها من جرد نفسه للتنصيص على بدع التفاسير والرد عليها والتحذير من مخاطرها ، في الوقت الذى كان فيه التفسير الصوفي الإشاري يسري تياره بين العلماء وعلى منابر التفسير دون أن نلحظ له اثرا بارزا على مناضد التأليف .

وفي مجال علوم القرآن ظهر تأليف فريد من نوعه في مجال التناسب بين سور القرآن ، كما نشط الاهتمام بعلم مبهمات القرآن وخواص القرآن .

(٢٦١) النبوغ ١ : ١٥٩ .
(٢٦٢) ابن الخوجة مقال سابق الذكر .
(٢٦٣) هدية العارفين ٢ : ١٣٧ .

وعموما فإن القرن الثامن الهجري عرف ثلة من العلماء المفسرين الذين ظلت أسماؤهم متألقة في الميدان مثل ابن جزي الكلبي وأبي حيان الغرناطي وابن الزبير الغرناطي والمرادي وأبي العباس العشاب، والعسكري ، وابن النقاش وأضرابهم ممن يطول تعدادهم وسيأتي ذكرهم بدءا بمن تعاطى منهم التفسير ثم من ألف فيه وفي علوم القرآن :

١ـ متعاطو التفسير في القرن الثامن الهجري :

وسأذكر منهم ما وقفت عليه في كتب التراجم مرتبا إياهم حسب تاريخ وفياتهم ، وأما الذين نسبوا لهذا القرن ولم تظبط وفياتهم فسأذكرهم في نهاية اللائحة .

١ـ ١ أبو العباس القيسي الضرير المقرئ : محمد بن عبد الرحيم بن الطيب من مواليد الجزيرة الخضراء (ت: ٧٠١ هـ)، [٢٦٤] أخذ عن الركيني ، والشريشي السماتي وأبي عمرو بن عظيمة صاحب شريح ثم تحول إلى سبتة فأكرمه أميرها أبو القاسم محمد ابن أبي العباس الغزفي فلما جاء رمضان سأله أن يقرأ السيرة على الناس فخصص لذلك نصابا يوميا .كان من أسرع الناس حفظا وأحسنهم صوتا وكان عارفا بالتفسير والعربية والحديث ، حمل عنه العلم أهل سبتة .

١ـ ٢ أبو عبد الله الربعي التونسي المالكي: محمد ابن أبي القاسم بن عبد السلام بن جميل (ت: ٧١٥ هـ)، [٢٦٥]كان إماما مفتنا ، فقيها ، مفسرا ، بارعا في فنونه، أصوليا، عالما ذا سكون وعفة وديانة .

١ـ ٣ ابن رشيد السبتي : محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن إدريس الفهري ، توفي بفاس (٧٢١ هـ)، [٢٦٦] محدث ، فقيه ، أصيل النظر ، ذاكر للتفسير ، عارف بالقراءات ، ريان من الادب حافظ للاخبار والتواريخ .

١ـ ٤ أبو عبد الله بن غصن الانصاري : محمد بن إبراهيم بن يوسف بن غصن الشداوي القصري السبتي المالكي (ت: ٧٢٣ هـ)، [٢٦٧] إمام مقرئ ،محقق صالح ، أخذ القراءات والتفسير عن أبي الحسن ابن أبي الربيع وعلي ابن القاسم القيسي ، أقرأ بمكة والمدينة والقدس .

---

(٢٦٤) **طبقات المفسرين** ٢ : ١٨٧ .
(٢٦٥) **المصدر السابق** ٢ : ٢٣٢ .
(٢٦٦) **نفسه**: ٢ : ٢١٩ .
(٢٦٧) **غاية النهاية** ٢ : ٤٧ . **درة الحجال** ٢ : ٢٥٨ .

١ـ ٥ ابراهيم ابن أبي العاصي التنوخي الاندلسي (ت: ٧٢٧ هـ)،[٢٦٨] من تلامذة ابن الزبير الغرناطي وابن زرقون القيسي السبتي وأستاذ أبي سعيد بن لب وغيره، قال في الاحاطة : **«كان مقرئا للقرآن مبرزا في تجويده مفسرا»**،[٢٦٩] وقد زاول التفسير بغرناطة .

١ ـ ٦ عبد الله بن محمد الزكندري (ت: ٧٦٨ هـ)[٢٧٠] ، قاضي الجماعة بمراكش ، فقيه عالم معتن بكتاب الله تعالى ، له رحلة إلى المشرق؛[٢٧١] قال ابن قنفد : **«حضرت درسه بمراكش في التفسير والحديث ولم يكن بها مثله في زمانه»**[٢٧٢] .

١ـ٧ أبو الرشيد شرف الدين إسماعيل بن محمد بن هانئ الاندلسي الغرناطي (ت: ٧٧١هـ)،[٢٧٣] من حفاظ الموطأ عن ظهر قلب، أخذ القرآن عن القيجاطي وعنه ابن الجزري الدمشقي؛ أثنى عليه العديد من العلماء في رحلته إلى المشرق وتولى قضاء حماة ودمشق ، برز في التفسير والنحو والفقه

١ـ ٨ أبو الحسن علي بن موسى المطماطي السلاوي (ت: ٧٧٣ هـ)،[٢٧٤] من تلاميذ ابن بري التازي الرباطي المقرئ، كان من مدرسي مدرسة الطالعة بسلا، كما كان مفسراً ومحدثاً وشاعراً . .

١ ـ ٩ محمد بن يحيى الغساني البرجي (ت : ٧٨٦ هـ)[٢٧٥] ، قال ابن الخطيب : **« يحكم كثيرا من الآلات العلمية ويجيد تفسير الكتاب»** .

١ـ ١٠ ابن الصياد : أبو الحسن علي بن عتيق بن عبد الرحمن بن علي الفاسي،[٢٧٦] قال ابن حجر العسقلاني : **«وكان ماهرا في الاصول والفقه والتفسير»**[٢٧٧]

---

(٢٦٨) **الاحاطة** ١ : ٣٧٤ وما بعدها .
(٢٦٩) **المصدر السابق** ١ : ٣٧٦.
(٢٧٠) **الاعلام** للمراكشي ٨ : ٢٣٢ .
(٢٧١) **نفاضة الجراب** لابن الخطيب .
(٢٧٢) **ألف سنة من الوفيات** ص : ٨٥ ٠ تحقيق محمد حجي الرباط ١٩٧٦م)
(٢٧٣) **غاية النهاية** ١ : ١٦٨ / **طبقات المفسرين** ١ : ١١٣ .
(٢٧٤) **فهرس السراج** ص : ٢٩٥/ **الاتحاف الوجيز** لمحمد بن علي الدكالي ص : ٣٩ (ط١ . المعارف الجديدة الرباط ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م) .
(٢٧٥) **نيل الابتهاج** ص : ٢٦٦/ **الاحاطة** ٢ : ٢٩٣ .
(٢٧٦) **درة الحجال** ٣ : ٢٤٦ (لم أقف على تاريخ وفاته) .
(٢٧٧) **الدرر الكامنة** : ٣ : ٨٠.

١ ـ ١١ أبو يحيى السكاكي السبتي توفي في أواخر ق ٨ هـ (٢٧٨) .

قاضي سبتة ، وفاس أيام أبي عنان المريني . درس التفسير والاصول والفروع بالجامع الاعظم بسبتة ، وكان يأتي في دروسه في التفسير بكلام الزمخشري في الكشاف وينبه على اعتزاله ، وكان يتكلم على معاني القرآن وبلاغته المعجزة بأفصح لسان وأحسن عبارة ، وينص على كلام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشاف .

١ ـ١٢ علي بن إبراهيم الانصاري المالقي ،(٢٧٩) قرأ على أبي عبد الله بن الفخار وأبي عمرو بن منظور ، سكن سلا ، وأقرأ بها الفقه والتفسير والعربية ،قال عنه ابن الخطيب : « **صاحبنا ـ حفظه الله ـ آية الله في الحفظ وثقوب الذهن وفصاحة الإلقاء ، خريج طبعه ، وتلميذ نفسه ، إمام في العربية حفظا وبحثا ، قائم على التفسير ، مقصود للفتيا ، رحل عن بلده مالقة واستقر بسلا ، رئيس مدرسة بها ، يفسر كتاب الله بين العشاءين شرحا كثير العيون ، مخذوف الفضول ، بالغا أقصى مبالغ الفصاحة** »(٢٨٠) .

١ ـ ١٣ **أبو إسحاق الشاطبي** : ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت : ٧٩٠ هـ) (٢٨١)

إمام محقق حافظ ، مجتهد أصولي مفسر محدث لغوي بياني نظار ثبت ورع زاهد سني .

٢ـ المؤلفون في التفسير في القرن الثامن الهجري :

٢ـ ١ أبو جعفر أحمد بن الزبير الثقفي العاصمي الجياني نزيل غرناطة (ت : ٧٠٨ هـ)(٢٨٢) .

يقول عنه تلميذه ابن جزي : « **ثم ختم علم القرآن بالاندلس وسائر المغرب بشيخنا الاستاذ أبي جعفر ابن الزبير ، فقد قطع عمره في خدمة القرآن ، وآتاه الله بسطة في علمه ، وقوة في فهمه، وله فيه تحقيق ونظر دقيق** » (٢٨٣) . ومن مؤلفاته ملاك التأويل القاطع لذوي الالحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ في آي التنزيل (٢٨٤) .

---

(٢٧٨) بلغة الامنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب لمؤلف مجهول من العصر المرديني ، تحقيق عبد الوهاب بن منصور ، المطبعة الملكية الرباط ١٩٨٤م ص : ١٨٤ .

(٢٧٩) لم أقف على تاريخ وفاته بالضبط / الداودي ١ : ٣٨٩ .

(٢٨٠) **الاحاطة** ٤ : ١١٦ .

(٢٨١) **نيل الابتهاج** ص : ٤٦ ـ ٤٧ .

(٢٨٢) **الديباج** ص : ٤٢ وفيه أنه توفي عام ثمانين وسبعمائة وهو تصحيف والصواب عام ثمانية وسبعمائة .

(٢٨٣) **التسهيل لعلوم التنزيل** ١ : ١٠ .

(٢٨٤) طبع بتحقيق د . محمود كامل أحمد ، بيروت دار النهضة / وطبع بدار الغرب الإسلامي بتحقيق سعيد فلاح ، بيروت ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م .

٢ـ٢ أبو علي بن خليل : عمر بن محمد السكوني الاشبيلي نزيل تونس (ت : ٧١٧ هـ) ، [٢٨٥] من مصنفاته : التمييز لما أودعه صاحب الكشاف من الاعتزال في الكتاب العزيز ، [٢٨٦] مقتضب التمييز [٢٨٧] .

٢ـ٣ محمد بن علي بن الفخار الجذامي الاركشي السبتي (ت : ٧٢٣ هـ) ، [٢٨٨] أستاذ لسان الدين ابن الخطيب ، انتقل إلى سبتة بعد أن استولى العدو على أركش ، كان مغرما بالتأليف ألف نحو الثلاثين تأليفا في فنون مختلفة ، [٢٨٩] منها : تحبير نظم الجمان في تفسير أم القرآن .

٢ـ ٤ أحمد بن محمد بن عثمان بن البناء المراكشي (ت : ٧٢٣ هـ) ، [٢٩٠] العالم الضليع المتمكن في علوم وفنون كثيرة من بينها الحساب حتى عرف بابن البناء العددي ، له: حاشية على الكشاف ، تفسير الباء من البسملة مع تفسير الاسم وتأويله ، كتاب على منحى كتاب ابن الزبير «ملاك التأويل» في متشابه اللفظ في القرآن ، تفسير سورتي : العصر والكوثر [٢٩١] .

٢ـ٥ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد راغب المعروف بابن العشاب التازي (ت : ٧٢٤هـ) ، [٢٩٢] من تلاميذ ابن بري التازي ، أخذ عنه النحو ثم نظر في المعقول وشارك في الحديث والتفسير ، ذكر الونشريسي أن له أسئلة نفيسة في التفسير وغيره وجهها إلى العلامة ابن البقال [٢٩٣] .

٢ـ ٦ أبو عبد الله محمد بن البقال التازي الفاسي (ت : ٧٣٥ هـ) ، [٢٩٤] أتقن العديد من العلوم ، ثم برز في علم التفسير والفقه الخلافي ، خلف أجوبة في التفسير رفيعة المستوى تعكس ما وصلت إليه أنظار علماء القرن الثامن في التفسير بالغرب الإسلامي [٢٩٥] .

---

(٢٨٥) **نيل الابتهاج** ص : ١٩٥ .

(٢٨٦) يوجد مخطوطاً بخزانة القروين بفاس رقم : ٣٩ نسخة تامة في سفرين . ويوجد بها أيضا السفر الثاني منه تحت عدد : ٩٢١ .

(٢٨٧) وهو اختصار للأول اختصره المؤلف يوجد بمكتبة فيض الله باستنبول عدد ٢٣٩ .

(٢٨٨) **الاحاطة** ٣ : ٩١ / **درة الحجال** ٢ : ٨٤ / **الاعلام** للمراكشي ٤ : ٣٥١ / **طبقات المفسرين** ٢ : ٢١١ ، وذكر أنه توفي سنة (٧٠٣هـ) ولعله خطأ ، وأبعد صاحب هدية العارفين النجعة حيث ذكر أنه توفي (٧٥٤هـ) !

(٢٨٩) **الديباج** ص : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(٢٩٠) **جذوة الاقتباس** ص : ٧٧/ **الاعلام** للمراكشي ٢ : ٢٠٤ وما بعدها / **النبوغ** ١ : ٢١٦ .

(٢٩١) **المراكشي** ٢ : ٢٠٤ـ٢٠٥ .

(٢٩٢) **المعيار** للونشريسي ١٢ : ٢٩٠ / **نيل الابتهاج** ص : ١٦٥ .

(٢٩٣) ذكرها في **المعيار** (١٢ : ٢٦٣) وهي ٢٩ سؤالا .

(٢٩٤) **المعيار** ١٢ : ٢٩٠ـ٢٩١/ **نيل الابتهاج** ص : ٢٣٢ ، **فهرس ابن غازي** ص : ٩٨ وص : ١٠١ .

(٢٩٥) **المعيار** ١٢ : ٢٧٠ـ٢٨٩ ، **الفكر السامي** ٢ : ٢٤١ وفيه تقويم بليغ للحركة العلمية بالقرن الثامن .

٢ـ ٧ محمد بن عبد النور الحميري التونسي المالكي كان حيا عام ٧٢٦ هـ، [٢٩٦] أخذ عن القاضي أبي القاسم بن زيتون، وابن برطلة ، وله تفنن في سائر العلوم مع تنوع في التأليف، اختصر تفسير الامام فخر الدين بن الخطيب في سبعة أسفار اختصارا حسنا سماه : «نفحات الطيب في اختصار تفسير ابن الخطيب».

٢ـ ٨ أبو العباس العشاب أحمد بن محمد بن إبراهيم بن محمد العشاب المرادي القرطبي (ت: ٧٣٦هـ)، [٢٩٧] قال ابن مرزوق : **«هومن أعظم من لقيت بثغر الاسكندرية وأكثرهم تحصيلا قرأت عليه ، بعض موطأ مالك ، وكتاب الشفا ، وكتاب التيسير ، وكتاب التفسير من تأليفه جمع فيه بين تفسير ابن عطية وتفسير الزمخشري»**[٢٩٨] .

٢ـ ٩ أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن يوسف الجعفري التونسي المعروف بابن القويع (ت : ٧٣٨ هـ)، [٢٩٩] أخذ النحو بتونس على يحيى بن الفرج ابن زيتون ، والاصول علي محمد بن عبد الرحمن قاضي تونس ، ورحل إلى المشرق ودرس بدمشق وناب في الحكم بالقاهرة صنف تفسير سورة (ق) في مجلد ،وفي هدية العارفين ذكر أن له تفسير القرآن[٣٠٠] .

٢ ـ١٠ أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي (ت: ٧٤١ هـ)، [٣٠١] عالم متفنن ، محدث أصولي مفسر لغوي ، حافظ متقن صاحب التواليف النافعة ، منها تفسيره الشهير «التسهيل لعلوم التنزيل» ، وبلغ فيه درجة عالية من الجودة والتحقيق ، وأصبح من التفاسير المرجوع إليها خصوصا عند مفسري الغرب الإسلامي ، ويشهد لذلك نسخه المخطوطة بالخزائن المغربية إلى اليوم [٣٠٢]

٢ـ ١١ أثير الدين أبو حيان الغرناطي الجياني : محمد بن يوسف (ت: ٧٤٥ هـ) ، [٣٠٣] من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم اشتهر بتفسيرته البحر المحيط ، والنهر الماد من البحر .

(٢٩٦) **الديباج** ص : ٣٣٧/ **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٤٢ .
(٢٩٧) **غاية النهاية** ١ : ١٠٠/ **الدرر الكامنة** ١ : ٢٥٦/ **طبقات المفسرين** ١ : ٦٧ .
(٢٩٨) **أزهار الرياض** ٣ : ٧٦ .
(٢٩٩) **الديباج المذهب** ص : ٣٢٩ . **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٣٩ .
(٣٠٠) **هدية العارفين** ١ : ١٤٩ .
(٣٠١) **الاحاطة** ٣ : ٢٠/ **نفح الطيب** ٥ : ٥١٤/ **أزهار الرياض** ٣ : ١٨٣/ **الديباج** ص : ٢٩٥/ **نيل الابتهاج** ص: ٢٣٨ـ٢٣٩/ **الفكر السامي** ٢ : ٢٤٠/ **الدرر الكامنة** ٣ : ٤٤٦/ **شجرة النور** ١ : ٢١٣/ **فهرس الفهارس** ١: ٣٠٦ .
(٣٠٢) توجد منه ٢٧ نسخة في الخزانة الملكية بالرباط مرقمة من : ٢٢٧٩ إلى ٨٦٧٤ على سبيل المثال .
(٣٠٣) **أزهار الرياض** ٥ : ٧٥/ **غاية النهاية** ٢ : ٢٨٥/ **نفح الطيب** ٢ : ٥٣٧ .

٢ـ ١٢ عمر بن عبد الرحمن الفاسي سراج الدين أبو حفص القزويني (ت : ٧٤٥ هـ)، [٣٠٤] له: الكشاف على مشكلات الكشاف ، هدية العارفين جـ ١ ص ٧٨٩ [٣٠٥] .

٢ـ ١٣ أبو محمد بدر الدين الحسن بن قاسم بن عبد الله المعروف بابن أم قاسم المرادي المصري المولد الآسفي المغربي المحتد. (ت: ٧٤٩ هـ)، [٣٠٦] أخذ عن أبي حيان الغرناطي وغيره ، تفنن في علوم كثيرة من فقه ونحو وقراءات وتفسير وترك آثارا علمية متعددة منها : تفسير القرآن في عشرة مجلدات أتى فيه بالفوائد الكثيرة .

٢ـ ١٤ العسكري : أحمد بن سعد الله بن عبد الله بن محمد بن أحمد العسكري ضياء الدين أبوالعباس الاندرشي الاندلسي الدمشقي النحوي المقرئ (ت: ٧٥١ هـ) [٣٠٧] صنف تفسير القرآن.

٢ـ ١٥ أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر المقري التلمساني (ت: ٧٥٨ هـ) قاضي الجماعة بفاس ، له : **« الجامع لاحكام القرآن والمبين لما تضمنه من معاني السنة وآي الفرقان»** [٣٠٨] .

٢ـ ١٦ ابن النقاش: محمد بن علي بن عبد الواحد بن يحيى المغربي الدكالي ثم المصري (ت: ٧٦٣هـ)، [٣٠٩] صنف تفسيرا مطولا جدا ، التزم أن لا ينقل فيه حرفا عن أحد، سماه : « السابق اللاحق في تفسير القرآن ».

٢ـ ١٧ محمد بن علي بن محمد البلنسي الغرناطي (ت: ٧٨٢ هـ)، [٣١٠] شيخ الامام الشاطبي صاحب الموافقات وابن عاصم الفقيه الاصولي والمنتوري ،قال في الاحاطة ؛ قائم على العربية والبيان، ذاكر لكثير من المسائل حافظ ، متقن ، حسن الالقاء، صنف تفسيرا كبيرا للقرآن لم يصلنا.

٢ـ ١٨ أبو سعيد بن لب التغلبي الغرناطي : فرج بن قاسم (ت: ٧٨٣ هـ) [٣١١] كان عارفا بالعربية واللغة، مبرزا في التفسير ، قائما على القراءات مشاركا في الاصلين ،له : نظم في أصول الدين رد به على القائلين بخلق الافعال استشهد على كل بيت منه بآية قرآنية [٣١٢] .

---

(٣٠٤) لم أقف على ترجمته .
(٣٠٥) الخزانة الوطنية بتونس رقم : ٢٣٢٧٧ .
(٣٠٦) **غاية النهاية** ١ : ٢٢٧/ **الأعلام** للمراكشي ٣ : ١٤٣ .
(٣٠٧) **هدية العارفين** ١ : ١١١ .
(٣٠٨) **المرجع نفسه** ٢ : ١٦٠ .
(٣٠٩) **الدرر الكامنة** ٤ : ١٩٠ / **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٠٣/ **هدية العارفين** ٢ : ١٦٢ .
(٣١٠) **الاحاطة** ٣ : ٣٨/ **الدرر الكامنة** ٤ : ٨٩/ **طبقات المفسرين** ٢ : ٢١٣.
(٣١١) **الديباج** ص : ٢٢٠/ **طبقات المفسرين** ٢ : ٢٩ .
(٣١٢) ساق منه صاحب **الديباج** نماذج في ص : ٢٢٠ ومابعدها .

٢ـ ١٩عبد الله بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني الحسني (ت: ٧٩٢ هـ) [٣١٣]. نجل صاحب مفتاح الوصول إلى علم الاصول، تلقى التفسير عن والده ، وكانت له آراء سديدة في التفسير [٣١٤].
له: مقدمة في التفسير[٣١٥].

٢ -٢٠ محمد بن إبراهيم ابن عباد الرندي (ت: ٧٩٢ هـ) [٣١٦]. ينقل صاحب المعيار تفسيره لبعض الآيات وجهت إليه في شكل سؤالات [٣١٧]. كما تضمنت رسائله تفسير بعض الآيات [٣١٨].

٣ـ المؤلفون في علوم القرآن في القرن الثامن الهجري :

٣ـ ١ أبو جعفر بن الزبير: أحمد بن إبراهيم الثقفي العاصمي الجياني نزيل غرناطة (ت: ٧٠٨هـ)، [٣١٩] له : البرهان في ترتيب سور القرآن[٣٢٠].

٣ـ ٢ ابن البناء المراكشي : أحمد بن محمد بن عثمان (ت: ٧٢٣ هـ)، [٣٢١] من مصنفاته في علوم القرآن : كتاب في مناسبات الآي (لم يصلنا)، [٣٢٢] تسمية الحروف وخاصية وجودها في أوائل سور القرآن [٣٢٣].

٣ـ ٣ محمد بن علي بن الفخار الجذامي (ت: ٧٢٣ هـ)[٣٢٤] له: إعراب البسملة، سماه: «التكملة والتبرية في إعراب البسملة والتصلية»[٣٢٥].

---

(٣١٣) **نيل الابتهاج** ص: ١٥٠، ١٥١ .
(٣١٤) ساق له صاحب **نيل الابتهاج** نماذج من ذلك .
(٣١٥) الرباط الخزانة العامة رقم : ١٣٨١ .
(٣١٦) **المعيار** ١١ : ١٨٣ ، ٢٧٨ / ١٢ : ٢٣٩ ، ٢٩٣ .
(٣١٧) **المعيار** ١١ : ١٨٣ .
(٣١٨) **الرسائل الكبرى** لابن عباد الرندي ، طبعة حجرية عام ١٣٢٠ هـ تقع في ٢٦٢ صفحة ، كما توجد مخطوطة بالرباط الخزانة العامة تحت عدد : ٨٦٩ د .
(٣١٩) **سابق الذكر** .
(٣٢٠) حققه محمد شعباني ونال به دبلوم الدراسات الإسلامية العليا من دار الحديث الحسنية بالرباط وطبعته وزارة الاوقاف المغربية ١٤١١ هـ ـ ١٩٩٠م .
(٣٢١) **سابق الذكر** .
(٣٢٢) **كفاية المحتاج** لأحمد بابا ٢: ٢٠٤ـ ٢٠٥ .
(٣٢٣) **جذوة الاقتباس** ص : ٧٧ / **الاعلام** للمراكشي ١ : ١٠٦ .
(٣٢٤) **سابق الذكر** .
(٣٢٥) **الديباج** ص : ٣٠٣ ، ٣٠٤ / **الاحاطة** ٣ : ٩١ / **الاعلام** للمراكشي ٤ : ٣٤١ .

٣ـ ٤ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي السفاقسي التونسي (ت : ٧٤٢ هـ) [٣٢٦] له : « المجيد في إعراب القرآن المجيد » . (٣ مجلدات)، [٣٢٧] قال ابن فرحون : هو من أجل كتب الاعاريب وأكثرها فائدة جرده من البحر المحيط لأبي حيان ومن إعراب أبي البقاء .

٣ـ ٥ أبو حيان الغرناطي : محمد بن يوسف الاندلسي (ت : ٧٤٥هـ) من تأليفه : « تحفة الاريب مما في القرآن من الغريب»[٣٢٨] .

٣ـ ٦ بدر الدين ابن أم قاسم : الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي المصري المولد المغربي المحتد (ت ٧٤٩ أو٧٥٥ هـ)، [٣٢٩]له : إعراب القرآن .

٣ ـ٧ أبو بكر محمد بن عبيد الله بن محمد بن يوسف بن مَنظـور القيسـي المـالقي الاشـبيلي (ت : ٧٥٠ هـ)، [٣٣٠] من شيوخه : ابن المرحل وابن رشيد السبتي ، وابن الاحوص ، وأجازه ابن الزبير الغرناطي ، له : البرهان والدليل في خواص التنزيل [٣٣١] .

٣ـ ٨ محمد بن علي بن محمد البلنسي الغرناطي (ت : ٧٨٢ هـ)، [٣٣٢] له : «صلة الجمع وعائد التذييل لموصول كتابي الاعلام والتكميل»[٣٣٣] .

---

(٣٢٦) **الديباج** ص : ٩٢ .

(٣٢٧) خزانة جامع القرويين رقم ٤١ السفر الاول من البداية إلى أواسط سورة هود ، الخزانة الملكية رقم ٢٤٩ سفر من أول سورة الانفال إلى أثناء سورة الشعراء / الخزانة العامة بالرباط حرف (ق) : ٥٩٨ السفر الأول .

(٣٢٨) **كشف الظنون** ١ : ٣٦٢ .

(٣٢٩) سابق الذكر **غاية النهاية** ١ : ٢٢٧ ، ٢٢٨ / **الاعلام** للمراكشي ٣ : ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣٣٠) **الاحاطة** ٢ : ١٧٠ **تاريخ قضاة الاندلس** للنباهي ص : ١٥٤ / **الدرر الكامنة** ٢ : ١٧٠

(٣٣١) وهو اختصار لكتاب الواد آشي (ت . ٦٩٦ هـ) الآنف الذكر توجد منه نسخة بالخزانة العامة بتطوان عدد : ٦٥٩ ضمن مجموع .

(٣٣٢) **الاحاطة** ٣ : ٣٨ .

(٣٣٣) وضعه ذيلا وصلة لتكميل محمد بن عسكر الغساني السابق الذكر وكلاهما على (**التعريف والاعلام** للسهيلي) توجد منه نسخ بالرباط بالخزانة العامة : ١٩١٣د / ٢٠٠٠ ك ٢٥٢٢ د / والخزانة الملكية : ٨١٩٠ ، ١١٢٨٥ .
وحققت الاستاذة كريمة بوعمري الربع الأول منه لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا من كلية الآداب بالرباط.

خاتمة وتقويم :

وبعد هذه الجولة من البحث والتنقيب في بطون الكتب والفهارس والخزائن الخاصة والعامة والمجلات والدوريات من أجل الكشف والابانة عن جهود علماء الغرب الإسلامي في خدمة كتاب الله عز وجل والاسهام في تفسيره وتقريبه للناس ، جاءت الحصيلة لتبرهن عن عطاءات علمية مهمة لايستهان بها ، ستمكن الباحثين والدارسين والمهتمين بهذه الجهة من الامة الإسلامية ذات التاريخ العلمي الحافل ، من أخذ تصورات صحيحة وواضحة عن الجهود التي بذلت في مجال خدمة كتاب الله تعالى خصوصا فيما يتعلق منه بتفسير القرآن وعلومه ، وذلك بحسب ما تؤكده المصادر المتخصصة في تاريخ العلم والعلماء .

هذا وإن الداعي لهذا البحث ، وعلى هذه الشاكلة ، هو ما أحسسته من رغبة أكيدة لدى الباحثين والدارسين والمهتمين في التعرف على جهود علماء الغرب الإسلامي بدقة في مختلف الميادين العلمية، ثم بدا لي أن أسهم ابتداء في تذليل هذا المبتغى من جهة تخصصي الذي هو التفسير وعلوم القرآن ، حتى يتسنى بلوغ هذا المقصد الملح بسهولة ويسر على أن تتلوه محاولات أخرى في باقي الميادين العلمية .

وكما لا يخفى فإن الحكم على الشيء فرع تصوره ، وأهم وسيلة للضبط في هذا المجال هي البحث البيليوغرافي المقرب لكل بعيد ، والجامع لكل متفرق ، واللام لكل مشتت ، فاخترت ركوب هذا الصعب الذلول وغصت في تراجم العلماء للتعرف عليهم وعلى عطاءاتهم العلمية جهد المستطاع ، واقفا عند أعلام كل قرن ذاكرا من تعاطى التفسير ومن روى كتبه إلى أن انتهت رواية الكتب ولم يعد لها ذكر ، ثم من ألف في التفسير وفي علوم القرآن غاضا الطرف في هذه المناسبة عن الجهود التي بذلت في علم القراءات والرسم والضبط والتجويد التي هي من علوم القرآن إلى جولة لاحقة بإذن الله تعالى .

وإذا كنا نهدف إلى تقويم التجربة الاندلسية على كافة الاصعدة ، فإن هذا يعني أننا نريد أن نتقرّى الجانب العلمي في هذه التجربة ، ولكنني أرى أن هذا قد لا يتأتى دون وضع معلمة رائدة في مختلف العلوم والفنون يمكن للباحث أن يهتدي بها ويسترشد بنتائجها ، إذ كيف يمكن معرفة العلم دون التعرف على الذين أوتوه ، فمعرفة تاريخ العلماء سبيل موصل إلى معرفة علمهم والمكانة التي وصلوها في هذا العلم أو ذاك تأثرا وتأثيرا .

إن علماء الإسلام ابتكروا علما ممنهجا للبحث في علم الرجال وسبر أحوالهم ليشهدوا بالعلم والفضل لاهله ، وليعترفوا لمن أجاد بإجادته ولمن هفا بهفوته وينبهوا على كل ذلك بدقة ومنهجية فريدة .

هذا وإن علماء الغرب الإسلامي لم يختلفوا كثيرا عن علماء أمتهم في الانحاء الاخرى ، فقد نهلوا من معين المدرسة المشرقية في مختلف العلوم والفنون وتتلمذوا على العديد من المشايخ وتتلمذ عليهم العديد ، وظل المد والجزر العلمي قائما بين شرق الامة الإســـلامية وغربها ، وظلت مراكز العلم تقصده .

وقد عكس هذا البحث نماذج متعددة لهذا التفاعل والتكامل ، كما أن هناك تميزا قد يحصل فقد يكون هناك تأليف دون تأليف وعلم دون علم واعتناء دون اعتناء ، ولكل أسباب ومسببات ، والاحتكام إلى الحصيلة أقوى حجة وبرهانًا للقول بهذا الاحتمال أو ذاك . وهو أحد مقاصدنا من وراء هذا البحث الذي نأمل أن يغذى بالملاحظ والرؤى ليأخذ سيره نحو الاتمام ، فليس بينه وبين اكتمال حلقاته إلى القرن الحالي إلا ما كان من توقيت هذه الندوة المباركة التي تنظمها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض وعلى الله المعتمد ومنه عز وجل نستمد العون والمدد إنه الهادي والموفق إلى أرشد السبل .

المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرنين الثالث ، الرابع الهجريين :

المؤلفون	المؤلفات
يحيي بن سلام (ت : ٢٠٠ هـ)	تفسير يحيي بن سلام
عبد الرحمن الهواري (ت : ٢٢٨ هـ)	كتاب في تفسير القرآن
عبد الملك بن حبيب (ت : ٢٣٩ هـ)	تفسير القرآن
ابراهيم بن خالد القرطبي (ت :٢٤٩ هـ)	تفسير القرآن
محمد بن سحنون (ت : ٢٥٦ هـ)	أحكام القرآن
محمد بن عبدوس (ت : ٢٦١ هـ)	كتاب التفسير في أبواب من الفقه
بقي بن مخلد (ت : ٢٧٦ هـ)	كتاب في تفسير القرآن
القاضي أبو الاسود القطان (ت: ٣٠٩ هـ)	أحكام القرآن (١٢ جزءا)
أحمد بن زياد الفارسي القيرواني (ت:٣١٩ هـ)	أحكام القرآن
عبد الله بن محمد بن حنين (ت : ٣١٩ هـ)	اختصار تفسير بقي بن مخلد
عبد الله بن مطرف بن آمنة القرطبي (ت : ٣٤٠هـ)	ألف كتابا في تفسير القرآن (حذف منه الاسناد)
قاسم بن أصبغ البياني القرطبي (ت : ٣٤٠هـ)	أحكام القرآن على غرار كتاب القاضي البغدادي
منذر بن سعيد البلوطي (ت : ٣٥٥ هـ)	أحكام القرآن
أبو علي القالي (ت : ٣٥٦ هـ)	تفسير السبع الطوال
محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت : ٣٩٨ هـ)	مختصر تفسير يحيى بن سلام
النعمان بن حيون التميمي (ت : ٣٦٣ هـ)	أساس التأويل

المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري :

المـــؤلـفـــــون	المـــؤلـفـــــات
أحمد بن علي الربعي الباغني المقرئ المالكي (ت : ٤٠١ هـ)	أحكام القرآن
أبو المطرف عبد الرحمن بن هارون الانصاري القنازعي (ت : ٤١٣ هـ)	مختصر تفسير ابن سلام
أبن برد : أحمد بن محمد بن أحمد الاندلسي (ت : ٤١٨ هـ)	التحصيل في تفسير القرآن
أبو يحيي محمد بن أحمد بن عبد الرحمن التجيبي بن صمادح (ت : ٤١٩ هـ)	مختصر تفسير الطبري
أحمد بن محمد بن عبدالله بن قزلمان المعافري الطلمنكي (ت : ٤٢٩ هـ)	كتاب في تفسير القرآن (نحو مائة جزء)
أبو الوليد : يونس بن عبد الله بن محمد بن الصفار (ت : ٤٣٩ هـ)	كتاب التفسير
علي بن سليمان الزهراوي الحاسب (ت : ٤٣١هـ)	كتاب كبير في تفسير القرآن
المهلب بن أبي صفرة التميمي (ت : ٤٣٥ أو ٤٣٦ هـ)	كتاب التفسير من صحيح البخاري
أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت : ٤٣٧ هـ)	الهداية في التفسير المأثور عن مالك في الاحكام والتفسير اختصار أحكام القرآن تفسير مشكل المعاني والتفسير (١٥ جزءاً)
أحمد بن عمار المهدوي (ت : ٤٣٧ هـ)	التفصيل الجامع لعلوم التنزيل التحصيل لفوائد التفصيل
أبوعمر الدني (ت : ٤٤٠ هـ)	تفسير كبير
أبو الوليد الباجي (ت : ٤٤٤ هـ)	تفسير القرآن (لم يكمله)

تابع ـ المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
علي بن فضال بن علي التميمي القيرواني (ت: ٤٧٤ هـ)	البرهان العميدي في تفسير القرآن (٢٠ مجلداً) شرح البسملة النكت في القرآن الاكسير في علم التفسير
ابن الجوزي : أبو بكر محمد بن علي المعافري (ت : ٤٨٣ هـ)	صنف في التفسير كتابا حسنا مات قبل اكماله
ابن المرابط المري أبو الوليد محمد بن خلف (ت : ٤٨٥ هـ)	كتاب التفسير من صحيح البخاري
محمد بن أحمد بن اللجالش(ت: ٤٩٠ هـ)	مختصر تفسير الطبري

المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
أبو بكر بن طلحة اليابري (كان حيًا سنة ٥١٦ هـ)	كتاب كبير في التفسير
أبو بكر الطرطوشي : محمد بن الوليد (ت : ٥٢٠هـ)	مختصر تفسير الثعلبي
	المجالس
علي بن عبد الله بن محمد الجذامي المري (ت : ٥٣٢ هـ)	كتاب في التفسير حسن
أبو الحكم بن برجان : عبد السلام بن عبد الرحمن (ت : ٥٣٦ هـ)	تفسير القرآن الكريم
محمد بن إبراهيم بن أسود الغساني (ت : ٥٣٦هـ)	صنف في تفسير القرآن الكريم
محمد بن خلف بن موسى الأوسي الالبيري (ت : ٥٣٧ هـ)	إيضاح البيان في الكلام على القرآن
أبو القاسم أحمد بن محمد بن عمر بن الورد (ت : ٥٤٠ هـ)	كتاب التفسير في صحيح البخاري وهو جزء من شرحه للصحيح
عبد الحق بن غالب بن عطية (ت : ٥٤١ هـ)	المحرر الوجيز
أبو بكر بن العربي (ت : ٥٤٣ هـ)	أحكام القرآن
	الاحكام الصغرى
	أنوار الفجر
	شرح الجامع الصحيح للبخاري
الاقليشي : أحمد بن معد بن عيسى (ت : ٥٥٠ هـ)	سر العلوم والمعاني في السبع المثاني
ابن ظفر الصقلي المكي : محمد بن عبد الله (ت : ٥٦٥ هـ)	ينبوع الحياة في تفسير القرآن (٥ مجلدات)
	أساليب الغاية في أحكام آية
ابن نعمة الانصاري علي بن عبد الله بن خلف (ت : ٥٦٧ هـ)	ري الظمآن في تفسير القرآن (عدة مجلدات)
السهيلي : عبد الرحمن بن الخطيب(ت : ٥٨١هـ)	تفسير سورة يوسف
	شرح آية الوصية في الفرائض
عبد المنعم بن الفرس (ت : ٥٩٧ هـ)	أحكام القرآن

المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري :

المـــؤلـفــــــون	المـــؤلـفـــــات
عبد الجليل بن موسى الاوسي الانصاري (ت : ٦٠٨ هـ)	تفسير القرآن
علي بن عبد الله بن المبارك الوهراني (ت : ٦١٥هـ)	تفسير القرآن الكريم
عبد الكبير بن محمد بن عيسي الغافقي المرسي (ت : ٦١٧ هـ)	تفسير القرآن جمع فيه بين ابن عطية والزمخشري
ابن برجان الحفيد عبد السلام بن عبد الرحمن (ت : ٦٢٧ هـ)	تفسير القرآن تفسير الفاتحة
الحرالي علي بن أحمد الاندلسي (ت : ٦٣٧ هـ)	مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل العروة للمفتاح الفاتح للباب المقفل المفهم المنزل
أحمد بن محمد بن خليل المعروف بالعشاب (ت : ٦٣٨ هـ)	تفسير القرآن في مجلدين
ابن عربي الحاتمي محيي الدين (ت : ٦٣٨ هـ)	الجمع والتفصيل في اسرار المعاني والتنزيل الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن ترجمان الاشواق : تفسير القرآن كشف الاسرار وهتك الاستار في التفسير على طريق المفسرين (خمسة مجلدات) الغايات فيما ورد من الغيب في تفسير بعض الآيات المثلثات الواردة في القرآن المسبعات الواردة في القرآن
محمد بن يحيى بن أحمد بن خليل الشلوبين (الاربعينات وستمائة هجرية)	غوامض التأويل
أحمد بن يوسف التفاشي (ت : ٦٥١ هـ)	تفسير القرآن

تابع ـ المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
يحيى بن محمد بن موسى التجيبي التلمسانى (ت : ٦٥٢ هـ)	تفسير القرآن
يوسف بن عمر الزدغي الفاسي (ت : ٦٥٥ هـ)	تفسير وصل فيه إلى سورة الملك (من أبدع التفاسير)
محمد بن عبد الله بن محمد المرسي (ت : ٦٥٥هـ)	ري الظمآن في تفسير القرآن (وهو في مجلدات)
ابن العباد : محمد بن علي الانصاري الفاسي الغرناطي (ت : ٦٦٢ هـ)	مختصر الكشاف (أزال عنه الاعتزال)
علي بن محمد بن حسن الانصاري الجياني (ت : ٦٦٣ هـ)	شرع في الجمع بين تفسيري الزمخشري وابن عطية وتوفي قبل إكماله
ابن عصفور الاشبيلي ابراهيم بن أحمد (ت : ٦٦٩ هـ)	قسم من التأليف في التفسير منتهى الآيات في شرح الآيات
القرطبي : محمد بن أحمد بن فرح (ت : ٧٢ هـ)	الجامع لاحكام القرآن
محمد بن سليمان المعافري القرطبي (ت : ٦٧٢هـ)	اللمعة الجامعة في العلوم النافعة
عبد العزيز ابراهيم ابن بزيرة (ت: ٦٧٣ هـ)	البيان والتحصيل المطلع على علوم التنزيل الجامع بين مقاصد الزمخشري وابن عطية في تفسيرهما المكمل بزيادات عن غيرهما
ابن أبي الربيع القرشي: عبيد الله بن أحمد الاموي (ت : ٧٨٨ هـ)	تفسير القرآن الكريم
ابن أبي جمرة : عبد الله بن سعد الازدي (ت : ٦٩٥ هـ)	تفسير القرآن الكريم

المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
ابن الزبير : أبو جعفر أحمد بن الزبير (ت: ٧٠٨هـ)	ملاك التأويل القاطع لذوي الالحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ في آي التنزيل
أبو علي بن خليل : عمر بن محمد السكوني الاشبيلي (ت: ٧١٧ هـ)	التمييز لما أودعه صاحب الكشاف من الاعتزال في الكتاب العزيز مقتضب التمييز
محمد بن علي بن الفخار الجذامي الاركشي (ت: ٧٢٣ هـ)	تحبير نظم الجمان في تفسير أم القرآن
ابن البناء المراكشي أحمد بن محمد بن عثمان (ت: ٧٢٣ هـ)	حاشية على الكشاف تفسير الباء من البسملة كتاب على منحى (ملاك التأويل) لابن الزبير تفسير سورتي العصر والكوثر
عبد الرحمن بن محمد بن العشاب التازي (ت: ٧٢٤ هـ)	أسئلة في التفسير
محمد بن البقال التازي (ت: ٧٣٥ هـ)	أجوبة في التفسير
محمد بن عبد النور الحميري التونسي (ت: ٧٢٦ هـ)	اختصر تفسير الرازي : سماه « نفحات الطيب في اختصار تفسير ابن الخطيب »
أحمد بن محمد بن إبراهيم بن العشاب المرادي القرطبي (ت: ٧٣٦ هـ)	تفسير جمع فيه بين ابن عطية والزمخشري
أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن القويع (ت: ٧٣٨ هـ)	صنف تفسير سورة (ق) في مجلد . تفسير القرآن
أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (ت: ٧٤١ هـ)	التسهيل لعلوم التنزيل
أبو حيان الغرناطي محمد بن يوسف (ت: ٧٤٥هـ)	البحر المحيط النهر الماد من البحر
عمر بن عبد الرحمن الفاسي (ت: ٧٤٥ هـ)	الكشاف عن مشكلات الكشاف

تابع ـ المؤلفون في التفسير بالغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري :

المــؤلــفــــون	المــؤلــفــــات
ابن أم قاسم : بدر الدين الحسن بن قاسم المرادي المصري المولد الاسفي المغربي المحتد (ت : ٧٤٩ هـ)	تفسير القرآن في عشرة مجلدات
العسكري : أحمد بن سعد الله بن عبد الله بن محمد بن أحمد الاندرشي الاندلسي (ت : ٧٥١هـ)	تفسير القرآن
محمد بن محمد بن أحمد المقري التلمساني (ت : ٧٥٨ هـ)	الجامع لاحكام القرآن والمبين لما تضمنه من معاني السنة وآي الفرقان
ابن النقاش : محمد بن علي بن عبد الواحد بن يحي المغربي الدكالي ثم المصري (ت : ٧٦٣هـ)	صنف تفسيرا مطولا جدا لم ينقل فيه عن أحد حسب ما التزم به سماه « السابق اللاحق في تفسير القرآن »
محمد بن علي بن محمد البلنسي الغرناطي (ت : ٧٨٢ هـ)	تفسير القرآن (لم يصلنا)
أبو سعيد بن لب التغلبي القرطبي : فرج بن قاسم (ت : ٧٨٣ هـ)	استنباط أصول الدين من آي القرآن (منظومة)
عبد الله بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني (ت : ٧٩٢ هـ)	مقدمة في التفسير
محمد بن إبراهيم بن عباد الرندي (ت : ٧٩٢هـ)	تفسيره للعديد من الآيات أوردها في رسائله كما أوردها الونشريسي في المعيار.

المؤلفون في علوم القرآن بالغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري :

المـــؤلـفــــــون	المـــؤلـفـــــات
عبد الرحمن بن محمد بن فطيس (ت: ٤٠٢هـ)	كتاب القصص والاسباب التي نزل من أجلها القرآن (يزيد على ١٠٠ جزء)
القابسي : علي بن محمد بن خلف المعافري (٤٠٣ هـ)	الناسخ والمنسوخ المنقذ من شبهة التأويل
أبو عمر أحمد بن محمد بن قزلمان (ت: ٤٢٩هـ)	البيان في إعراب القرآن
مكي بن أبي طالب القيسي (ت: ٤٣٧ هـ)	الايضاح في ناسخ القرآن ومنسوخه الايجاز في ناسخ القرآن ومنسوخه بيان إعجاز القرآن إعراب القرآن تسمية الاحزاب التجهد في القرآن تحميد القرآن وتهليله وتسبيحه علل هجاء المصاحف شرح مشكل غريب القرآن انتخاب كتاب الجرجاني في نظم القرآن وإصلاح غلطه الياءات المشددة في القرآن
ابن مطرف محمد بن أحمد الكتاني (ت: ٤٥٤هـ)	كتاب القرطين جمع فيه بين كتابي (غريب القرآن ومشكل القرآن) لابن قتيبة
أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ت: ٤٥٦ هـ)	الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم مباحث في كتابه الاحكام
أبو الوليد الباجي (ت: ٤٧٤ هـ)	الناسخ والمنسوخ (لم يكلمه)
محمد بن شريح (ت: ٤٧٦ هـ)	المكي والمدني من القرآن اختلاف المكي والمدني في آيه
أبو داود سليمان بن نجاح (ت: ٤٩٦ هـ)	البيان في علوم القرآن

المؤلفون في علوم القرآن بالغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
ابن الوحشي : عبد الله بن يحيى التجيبي (ت : ٥٠٢ هـ)	اختصر كتاب مشكل القرآن لابن فورك
محمد بن خيرة بن أبي العافية (ت : ٥٠٩ هـ)	استيعاب البيان في معرفة مشكل إعراب القرآن
محمد ابن أبي الفرج المازري المعروف بالذكي (ت: ٥١٦ هـ)	ألف في علم القرآن كتابا كبيرا
أحمد بن خلف بن عيسون (ت : ٥٣١ هـ)	الناسخ والمنسوخ
محمد بن خلف بن موسي الأوسي الالبيري (ت : ٥٣٧ هـ)	ايضاح البيان في الكلام على القرآن
شريح بن محمد بن شريح المقرئ (ت : ٥٣٧هـ)	أسباب الاختلاف في عد آي القرآن بين الامصار
ابن الباذش أحمد بن علي الاندلسي (ت : ٥٤٠هـ)	الغاية في القرآن
عبد الحق بن عطية (ت : ٥٤١ هـ)	مقدمة في علوم القرآن
أبو بكر بن العربي (ت : ٥٤٣ هـ)	الناسخ والمنسوخ قانون التأويل كتاب المشكلين ترتيب آي القرآن وهو كتاب في تناسب الآي
ابن الاقليشي : أحمد بن معد (ت : ٥٥٠هـ)	شفاء الظمآن في فضل القرآن
عبد الرحمن بن الخطيب السهيلي (ت : ٥٨١هـ)	التعريف والاعلام
ابن الخراط عبد الحق بن عبد الرحمن الاشبيلي (ت : ٥٨١ هـ)	غريب القرآن والحديث
أحمد بن أحمد الخزرجي القرطبي (ت : ٥٨٢هـ)	نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه
أبو بكر الاشبيلي : محمد بن خلف (ت : ٥٨٦هـ)	أجوبة على مسائل أعلام طنجة في القرآن والنحو

تابع ـ المؤلفون في علوم القرآن بالغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
ابن مضاء النحوي أحمد بن عبد الرحمن (ت : ٥٩٢ هـ)	تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان
عبد المنعم بن الفرس (ت : ٥٩٧ هـ)	اختصار النسخ والمنسوخ لابن شاهين

المؤلفون في علوم القرآن بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
ابن الدقاق الاشبيلي : علي بن القاسم بن بونش (ت : ٦٠٥ هـ)	مفردات القرآن
عبد الجليل القصيري (ت : ٦٠٨ هـ)	فسر مشكل الكتاب والسنة في سفر وسط
ابن الحصار الاشبيلي : علي بن محمد بن ابراهيم (ت : ٦١١ هـ)	الناسخ والمنسوخ من القرآن
محمد بن سليمان بن أحمد الزهري الاشبيلي (ت : ٦١٧ هـ)	البيان فيما أبهم من الاسماء في القرآن
عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد الانصاري الاندلسي النحوي (ت : ٦٣٤ هـ)	ري الظمآن في متشابه القرآن
ابن عسكر : محمد بن علي بن الخضر بن هارون الغساني المالقي (ت : ٦٣٦ هـ)	التكميل والاتمام في ذيل التعريف والاعلام المشروع الروي في الزيادة على الغربيين للهروي (غريب القرآن والحديث)
محمد بن أحمد بن عبد الله الاستجي (ت : ٦٤٠هـ)	الاعجاز بين الصدور والأعجاز
ابن الطيلسان الانصاري : القاسم بن محمد (ت : ٦٤٢ هـ)	بيان المنن على قارئ الكتاب والسنن
أبو الحسن الشاذلي : علي بن الشريف عبد الله ابن عبد الجبار المغربي (ت : ٦٥٦ هـ)	الاختصاص من الفوائد القرآنية والخواص
ابن سراقة الانصاري : محمد بن محمد بن إبراهيم (ت : ٦٦٢ هـ)	إعجاز القرآن
ابن فرتون : أحمد بن يوسف السلمي الفاسي (ت : ٦٦٦ هـ)	الاستدراك والاتمام لكتاب السهيلي
ابن عصفور الاشبيلي (ت : ٦٦٩ هـ)	إيجاز البرهان في بيان إعجاز القرآن التنبيه على ما زخرف من التمويه في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن
الواد آشي : محمد بن أحمد بن محمد الغساني (ت : ٦٩٤ هـ)	البرق اللامع والغيث الهامع في فضائل القرآن.

المؤلفون في علوم القرآن بالغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري :

المؤلفون	المؤلفات
أبو جعفر بن الزبير : أحمد بن إبراهيم (ت : ٧٠٨ هـ)	البرهان في ترتيب سور القرآن
ابن البناء المراكشي : أحمد بن محمد بن عثمان (ت : ٧٢٣ هـ)	كتاب في مناسبات الآي (لم يصلنا) تسمية الحروف وخاصية وجودها في أوائل سور القرآن
ابن الفخار الجدامي : محمد بن علي (ت : ٧٢٣هـ)	إعراب البسملة : (التكملة والتبرية في إعراب البسملة والتصلية)
إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي السفاقسي التونسي (ت : ٧٤٢ هـ)	المجيد في إعراب القرآن المجيد
أبو حيان الغرناطي محمد بن يوسف (ت : ٧٤٥هـ)	تحفه الاريب مما في القرآن من الغريب
بدر الدين ابن أم قاسم : الحسن بن قاسم بن عبدالله المرادي المصري المولد المغربي المحتد (ت : ٧٤٩ أو ٧٥٥ هـ)	إعراب القرآن
أبو بكر محمد بن عبيد الله بن محمد بن يوسف ابن منظور القيسي المالقي	البرهان والدليل في خواص التنزيل
محمد بن علي بن محمد البلنسي الغرناطي (ت : ٧٨٢ هـ)	صلة الجمع وعائد التذليل لموصول كتابي الاعلام والتكميل

متعاطو التفسير ورواة كتبه بالغرب الإسلامي

متعاطو التفسير في ق ٤ هـ	متعاطو التفسير في ق ٥ هـ
موسى بن أزهر (ت : ٣٠٦ هـ) أحمد بن بقي بن مخلد (ت : ٣٢٤ هـ) عثمان بن محمد بن محاسن (ت : ٣٥٦ هـ) عبد الله بن إسحاق بن التبان (ت : ٣٧١هـ) ابراهيم بن إسحاق بن أبي زرد (ت : ٣٨٢ هـ) عبد الرحمن بن مغيرة القرطبي (ت : ٣٩٨)	عثمان بن الحسن الخطيب البغدادي (ت: ٤١٧هـ) سعيد بن محمد الانصاري (ت: ٤٢٠ هـ) سعيد بن سليمان الهمذاني المعروف بنافع (ت: ٤٢١ هـ) علي بن محمد بن عبد الله بن منظور القيسي (ت : ٤٢٢ هـ) عبد الله بن سعيد بن الشقاق القرطبي(ت: ٤٢٦هـ) عبد العزيز بن علي الشهرزوري (ت: ٤٢٧هـ) مبارك مولى محمد بن عمرو البكري الاشبيلي (ت : ٤٢٩ هـ) سعيد بن إدريس بن يحيى السلمي الاشبيلي (ت: ٤٢٩ هـ) محمد بن عبد الملك التستري الحنبلي (ت: ٤٣٠هـ) عمر بن سهل بن مسعود اللخمي (ت: ٤٤٢هـ) القاسم بن الفتح الريولي (ت: ٤٥١ هـ) أحمد بن مغيث الصدفي الطليطلي (ت: ٤٥٩هـ) أحمد بن سعيد بن غالب بن اللورانكي (ت: ٤٦٩ هـ) أحمد بن يوسف بن أصبغ الانصاري (ت: ٤٨٠ هـ) عبد الله بن فرج بن غزلون بن العسال (ت: ٤٨٧ هـ) عبد الملك بن سراج القرطبي (ت : ٤٨٩ هـ)
رواة كتب التفسير في ق ٤ هـ	
محمد بن إبراهيم بن المشكيالي (ت: ٣١٢ هـ) يحيى بن زكريا بن فطر (ت : ٣١٥ هـ) يحيى بن يحيي بن السمينة (ت : ٣١٥ هـ) يحيي بن عبد الله بن يحيي الليثي (ت : ٣٦٧ هـ) محمد بن مفرج المعافري القرطبي (ت: ٣٧١هـ) عمر بن محمد بن إبراهيم بن الرفا (ت : ٣٨٠هـ) مجاهد بن أصبغ (ت : ٣٨٢ هـ) يوسف بن محمد بن سليمان الهمداني (ت: ٣٨٣ هـ) هاشم بن يحيى بن حجاج البطليوسي (ت: ٣٨٥) محمد بن سعدون بن الزنوزي (ت: ٣٩٢ هـ) محمد بن وضاح الصدفي الشدوني.	

متعاطو التفسير ورواة كتبه بالغرب الإسلامي

رواة كتب التفسير في ق ٥ هـ

أحمد بن حسين بن شقير الجياني (ت: ٤٩٠هـ)
رواة كتب التفسير في ق ٥ هـ:
علي بن إبراهيم التبريزي المعروف بابن الخازن (ت: ٤٢١ هـ)
عبيد الله بن محمد بن عبيد الله القرطبي (ت: ٤٦٠ هـ)
حاتم بن محمد بن عبد الرحمن بن الطرابلسي (ت: ٤٦٩ هـ)
علي بن ابي القاسم السرقسطي الطليطلي (ت: ٤٧٢ هـ)

متعاطو التفسير في ق ٦ هـ

أبو بكر عبد الله بن طلحة اليابوري الاشبيلي (ت: ٥١٦ هـ)
أبو بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية (ت: ٦١٨ هـ)
محمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عياض المخرو الشاطبي (ت: ٥١٩هـ)
ابن أبي جعفر الخشني عبد الله بن محمد (ت: ٥٢٠ هـ)
عبد الرحمن بن محمد بن عتاب بن محسن القرطبي (ت: ٥٣١ هـ)
أحمد بن عمر بن يوسف بن ورد التميمي (ت: ٤٥٠ هـ)
أحمد بن علي بن زرقون المرسي (ت: ٥٤٢ هـ)
القاضي عياض اليحصبي السبتي (ت: ٥٤٤ هـ)
أحمد بن محمد بن سعيد الانصاري الواد آشي (ت: ٥٦٢ هـ)

تابع ـ متعاطو التفسير في ق ٦ هـ

يحيى بن محمد بن بقي السلوي (ت: ٥٦٣هـ)
محمد بن يوسف بن سعادة السبتي الشاطبي (ت: ٥٦٥ هـ)
محمد بن عبد الله بن ميمون العبدري (ت: ٥٦٧ هـ)
يوسف بن إبراهيم بن عثمان العبدري الغرناطي (ت: ٥٧٩ هـ)
أبو بكر بييش العبدري الشاطبي (ت: ٥٨٢هـ)
ابن حبيش : عبد الرحمن بن محمد بن عبيد (ت: ٥٨٤ هـ)

متعاطو التفسير في ق ٧ هـ

أحمد بن مسعود القرطبي (ت: ٦٠١ هـ)
محمد بن أيوب الغافقي بن نوح(ت: ٦٠٨هـ)
عبد الصمد بن عبد الرحمن البلوي (ت: ٦١٩هـ)
محمد بن عمر بن يوسف القرطبي بن مغايط (ت: ٦٣١ هـ)
عمران بن موسى بن ميمون الهواري السلاوي (ت: ٦٤٠ هـ)
محمد بن عبد الله بن خلف الأنصاري البلنسي (ت: ٦٤٠هـ)
محمد بن أحمد بن سحمان الشريبيشي (ت: ٦٨٥ هـ)

متعاطو التفسير ورواة كتبه بالغرب الإسلامي

	متعاطو التفسير في ق ٨ هـ
	أبو العباس القيسي الضرير المقرئ (ت : ٧٠١هـ) أبو عبد الله الربعي محمد بن أبي القاسم التونسي (٧١٥ هـ) ابن رشيد السبتي : محمد بن عمر بن محمد (ت : ٧٢١ هـ) أبو عبد الله بن غصن الانصاري : محمد بن إبراهيم بن يوسف (ت : ٧٢٣ هـ) إبراهيم بن أبي العاصي التنوخي الاندلسي (ت : ٧٢٧ هـ) عبد الله بن محمد الزكندري (ت : ٧٦٨ هـ) أبو الرشيد شرف الدين إسماعيل بن محمد بن هانئ الاندلسي (ت : ٧٧١ هـ) أبو الحسن علي بن موسي المطماطي السلاوي (ت : ٧٧٣ هـ) محمد بن يحيى الغساني البرجي (ت : ٧٨٦ هـ) الشاطبي إبراهيم بن موسي (ت : ٧٩٠ هـ) أبو يحيى السكاك السبتي (ت : أواخر ق ٨ هـ) علي بن إبراهيم الانصاري المالقي ؟ ابن الصياد علي بن عتيق الفاسي ؟

المصادر والمراجع

ابن الابار، محمد القضاعي البلنسي :

التكملة لكتاب الصلة ، طبع مجريط ١٨٨٧م بعناية كوديرا، وكذا طبعة القاهرة: غزت عطار الحسيني ، ١٩٥٦م.

أبو زمنين، محمد بن عبد الله ابن عيسى :

- مختصر تفسير ابن سلام ، طبع بتونس ، ١٩٨٠م.
- منتخب الاحكام ، طبعة الجزائر ،١٣٠٨هـ .

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل :

الجامع الصحيح مع شرحه فتح الباري ، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز وترقيم الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر (د . ت ، ١٤ مجلداً).

البغدادي، إسماعيل باشا :

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، بغداد : مكتبة المثنى (أوفست، د. ت) .
- هدية العارفين ، بغداد: مكتبة المثنى (أوفست ، د. ت) .

البلنسي، محمد بن علي :

صلة الجمع وعائد التذييل لموصول كتاب الإعلام والتكميل، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط عددة : ١٩١٣د/ ٢٠٠ك/ ٢٥٢٢د، والخزانة الملكية : ٨١٩٠ ، ١١٢٨٥، وحققت الاستاذة كريمة بوعمري الربع الاول منه لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا من كلية الآداب بالرباط ١٩٨٩م.

التجيبي، ابن صمادح :

مختصر تفسير الطبري، طبع بمصر بعناية محمد حسن أبي العزم الزفيتي ١٩٧٠م (في مجلدين).

الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة:

الجامع الصحيح ، بتحقيق د. عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م (٥ مجلدات).

ابن تغري بردي ، أبو المحاسن :

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: دار الكتب المصرية ، ١٣٧٥هـ .

التنبكتي، أحمد بابا :

كفاية المحتاج .

التيفاشي، أحمد بن يوسف :

سرور النفس بمدارك الحواس الخمس ، تهذيب ابن منظور، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الثعالبي الجزائري، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف :

الجواهر الحسان في تفسير القرآن ، طبع بالجزائر، ١٩٠٥م (في مجلدين).

الثعالبي الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي :

الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، تقديم وتعليق عبدالعزيز بن عبدالفتاح القارئ ، الطبعة الأولى، المدينة المنورة : المكتبة العلمية، ١٣٩٦هـ.

جامعة القرويين :

قائمة لنوادر المخطوطات العربية المعروضة في مكتبة جامعة القرويين بفاس بمناسبة مرور مائة وألف سنة على تأسيس هذه الجامعة، الرباط: مطبعة النجمة ١٩٦٠م.

ابن الجزري ، شمس الدين محمد بن محمد:

غاية النهاية في طبقات القراء، الطبعة الثالثة ، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

جفري ، آرثر :

مقدمتان في علوم القرآن: مقدمة المباني ومقدمة ابن عطية (تصحيح) الطبعة الأولى، القاهرة : الخانجي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ابن الحجاج، الامام مسلم :

الجامع الصحيح مع شرح النووي، دار الفكر ،(د. ت ٩ مجلدات).

حجي، محمد :

ألف سنة من الوفيات (تحقيق) الرباط، ١٩٧٦م.

ابن حزم الاندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد:

الناسخ والمنسوخ المنسوب ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠٦هـ.

ابن حنبل، الامام أحمد :

مسند الامام أحمد بن حنبل، الطبعة الأولى، بيروت: دارصادر، ١٩٦٩م.

الحنبلي، ابن عماد :

شذرات الذهب ، بيروت: المكتب التجاري (د. ت).

ابن حيون ، النعمان بن محمد التميمي :

أساس التأويل الباطني، تقديم عارف تامر، بيروت: دار الثقافة ، ١٩٦٠م.

ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد :

قلائد العقيان ، تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، طبع بتعاون مع وزارة الثقافة والإعلام ودار النشر التونسية، الطبعة الأولى ، تونس: دار القلم ، ١٩٩٠م. (في مجلد).

ابن الخطيب ، لسان الدين السلماني :

- الاحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق محمد عبد الله عنان ، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق أحمد مختار العبادي ، القاهرة: دار الكتاب العربي.

ابن خلكان ، أحمد بن محمد :

وفيات الاعيان ، ط، القاهرة، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م .

الداودي ، شمس الدين محمد بن علي:

طبقات المفسرين ، بيروت: دار الكتب العلمية (د. ت) .

الدباغ ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري :

معالم الايمان في معرفة أهل القيروان ، تونس : المطبعة العربية التونسية ، ١٣٢٠هـ.

الدكالي ، محمد بن علي :

الاتحاف الوجيز ، الطبعة الأولى ، الرباط : المعارف الجديدة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

ابن الزبير الغرناطي ، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم :

- البرهــان في ترتيب ســور القرآن ، تحقيق محمد شعباني ، المغرب : وزارة الاوقاف ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
- ملاك التأويل القاطع لذوي الالحاد والتعطيل ، طبعة دار الغرب الإسلامي ، بتحقيق سعيد فلاح بيروت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ، بيروت : دار النهضة ، بتحقيق محمود كامل أحمد .

الزركشي ، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر :

البرهان في علوم القرآن ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

السناني ، محمد الرضى :

إبداء التيسير لقراء التفسير ، فاس : المطبعة العصرية (د . ت) .

السهيلي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله :

التعريف والإعلام ، تحقيق مهنا ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧م.

السيوطي ، جلال الدين :

- طبقات المفسرين ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م.
- الاتقان في علوم القرآن ، بيروت : المكتبة الثقافية ١٩٧٣م.

الضبي ، أحمد بن يحيى بن عميرة :

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، تحقيق ف . كوديرا و ج. ريبرا ، تصوير المثنى بغداد (د . ت).

الطرطوشي ، أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد:

كتاب الحوادث والبدع، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الغرب الإسلامي، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م (تحقيق عبدالمجيد التركي).

ابن عاشور، محمد الطاهر :

- التحرير والتنوير ، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- أليس الصبح بقريب ، تونس: المصرف التونسي للطباعة، ١٩٦٧م.

ابن عاشور، محمد الفاضل :

التفسير ورجاله ، تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٦٦م.

ابن عباد الرندي :

الرسائل الكبرى، طبعة حجرية، عام ١٣٢٠هـ (٢٦٢ص).

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد :

قانون التأويل ، دراسة وتحقيق محمد السليماني الطبعة الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامية ، ١٩٩٠م.

العسقلاني، ابن حجر :

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، تحقيق محمد سيد جاد الحق دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٦م.

ابن عطية ، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية :

- فهرس، تحقيق محمد أبي الاجفان ومحمد الزاهي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، المغرب: طبعة وزارة الاوقاف (١٦ مجلداً).

ابن غازي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المكناسي :

فهرس ابن غازي، تحقيق محمد الزاهي، الدار البيضاء، ١٩٧٩م.

الغرناطي، أبوحيان :

البحر المحيط، وبهامشه النهر الماد من البحر لنفس المؤلف، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ.

ابن فرحون، أبو الوفاء إبراهيم بن علي بن محمد :

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة: مطبعة شقرون ١٣٥١هـ وبهامشه نيل الابتهاج لاحمد بابا التنبكتي .

ابن الفرس، عبد المنعم :

- كتابه أحكام القرآن تأليف الاستاذ الحسين الحيان رسالة ما جستير مرقونة، الرباط: بخزانة كلية الآداب .
- أحكام القرآن، سورتي آل عمران والنساء، ليبيا، بنغازي، ١٩٨٩م.

ابن الفرضي، أبو الوليد عبد بن محمد :

تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، وكذا الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة المدني نشر مكتب الخانجي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

القاضي عياض، ابن موسى السبتي :

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، المملكة المغربية: طبع وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية(د. ت).

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف :

أنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٠م.

الكتاني، عبد الحي :

فهرس الفهارس، الطبعة الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٤٠٢-١٩٨٢م.

الكتاني، محمد بن جعفر :

- الرسالة المستطرفة، تحقيق محمد المنتصر الكتاني ، الطبعة الثالثة ، دمشق : دار الفكر . ١٣٨٣هـ ـ ١٨٦٤م .
- سلوة الانفاس فيمن أقبر بمدينة فاس ، طبعة حجرية، فاس ، ١٣١٦ .

الكلبي، ابن جزي :

التسهيل لعلوم التنزيل ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٣م .

كنون، عبد الله :

النبوغ المغربي في الادب العربي ، الطبعة الثانية، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦١م .

المراكشي، العباس بن إبراهيم :

الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الاعلام، الرباط : المطبعة الملكية، ١٩٧٤م .

المراكشي، ابن عبد الملك :

الذيل والتكملة ، تحقيق د. إحسان عباس بيروت : دار الثقافة (د . ت) .

المراكشي، محمد بن المؤقت :

السعادة الابدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية ، مطبوع على الحجر في مجلدين .

مرتضى الزبيدي ، أبو الفيض محمد بن محمد :

تاج العروس من شرح جواهر القاموس، القاهرة، ١٣٠٦/ ١٣٠٧هـ.

ابن مخلوف ، أحمد بن محمد :

شجرة النور الزكية ، دار الفكر (د . ت) .

المعافري ، أبي بكر بن العربي :

الناسخ والمنسوخ ، دراسة وتحقيق د. عبد الكبير العلوي المدغري، المغرب : طبع وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م (مجلدان) .

المقري التلمساني، أحمد بن محمد :

- نفح الطيب ، تحقيق إحسان عباس بيروت : دار صادر ، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
- أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق سعيد أعراب وعبد السلام الهراس طبع بعناية اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والامارات العربية ، المغرب ، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م.

المكناسي، أحمد بن محمد بن القاضي :

- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس، طبع بفاس، ١٣٠٩هـ ، ٣٥٨ صفحة .
- درة الحجال في أسماء الرجال ، تحقيق محمد الاحمدي أبي النور، القاهرة : دار التراث الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

مؤلف مجهول :

بلغة الامنية ومقصد اللبيب في من كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب من العصر المريني، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط : المطبعة الملكية، ١٩٨٤م.

النباهي ، أبو الحسن :

تاريخ قضاة الأندلس بيروت : المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع (د. ت).

الوادي آشي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد:

(برنامج) ، بيروت : دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠م.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى :

المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب طبع بعناية محمد حجي، المملكة المغربية : وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م (١٣ مجلدًا).

الدوريات :

مجلة دار الحديث الحسنية بالرباط العدد ٣/ ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

مجلة المورد م : ١٠ع٢ + ١٤٠١هـ ، بغداد.

مجلة الهداية (تصدر بتونس) ع ١٤ السنة ٧ ربيع الثاني جمادى الأولى ١٤٠٠هـ مارس ابريل ١٩٨٠م.

الأندلسيون واستحداث
مصدر تشريعي جديد

الدكتور: عمر عبد الكريم الجيدي

الأندلسيون واستحداث مصدر تشريعي جديد

الدكتور: عمر عبد الكريم الجيدي(*)

مستخلص البحث

يتضمن هذا البحث المحاور التالية :

المحور الأول : عَرَّفتُ فيه بالعمل ، وأوردت الأدلة لتحكيمه ، والأسباب الداعية إلى استحداثه ، وبدايته وتطوره وانتشاره مع استعراض جملة من الوقائع التي جرى بها العمل واعتمدت أساساً في التأصيل .

المحور الثاني : كشفتُ فيه عن منهجية الفقهاء في إثبات العمل .

المحور الثالث : أوضحتُ فيه الشروط المشترطة في العمل لكي يكون معتبراً شرعاً .

المحور الرابع : بسطتُ فيه موقف الفقهاء فى العمل من حيث قبوله ورده .

المحور الخامس : درستُ فيه تأثير عمل قرطبة في غيرها من الأقطار والجهات .

المحور السادس : أوردت فيه المآخذ التي أخذها بعض العلماء على ما جرى به عمل قرطبة وغيرها .

المحور السابع : أجملت فيه تطور الفقه المالكي من خلال ما جرى به العمل .

THE ANDALUSIANS AND THE INVENTION OF A NEW SOURCE OF LEGISLATION (THE PRACTICE OF KORTOBAH)

By
Dr. Omar Abdulkarim al-Jidi

(ABSTRACT)

This is study includes the following axes:

1. The first axis gives an introduction to this legislative practice and points out to the evidence that support and prove its applications , the reasons behind its invention

(*) دكتوراة دولة في العلوم الإسلامية والحديث ، أستاذ التعليم العالي بدار الحديث الحسنية ـ الرباط .

and introduction, its early beginings , development and diffusion . Some of the precedents of the use of this procedure will be examined for they are considered the sources from which this practice had originated.

2. The second Axis uncovers the methods adopted by the jurisprudents in the documentation of the practice.

3. The third stipulates the conditions required for the practice to be legally acceptable (to the Shari'ah) .

4. The fourth Axis projects the stance of the Jurisprudents regarding the practice wether it was acceptance or rejection .

5. The fifth axis studies the effect of the practice of Kortobah on other countries and localities.

6. The sixth axis includes the shortcomings that some scholars attached to the legal practice of Kortobah .

7. The seventh is a summary of the development of the Maliki Jurisprudence through the procedures of the practice .

تمهيد موضوعي :

منذ وصل المذهب المالكي إلى الأندلس وأهلها على رأي هذا المذهب ما إنقطعت صلتهم به ، ولا حدثتهم أنفسهم بالتخلي عنه ، بل تعلّقوا به وبصاحبه ، ودافعوا عنه ومكنوا له ، وانتصروا لحملته ودعاته وناشريه ، وماكان لهذا المذهب أن يحظى بهذه الثقة ويحوز هذا الإجماع من الشعب الأندلسي عامة وخاصة، لولا أنهم وجدوا في مبادئه وقواعده ما يشبع رغبتهم ، ويلبي حاجاتهم ، وينسجم مع عقليتهم .

ولا عجب ، فالفقه المالكي ـ كما هو معروف عنه ـ هو فقه علمي ، يعتد بالواقع ، ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم ، ويستند إلى المصالح المرسلة التي هي من أجل قواعده .

ولم ينتشر هذا المذهب بقوة السلطان ـ كما قيل ـ وما كان له ذلك ، وإنما وجد النفوس مهيأة ، والأذهان متفتحة ، فتجاوب مع إحساسات هذا الشعب وتطلعاته ، وتعانق مع مطامحه ورغباته ، ويكفي أن يتوافر عنصر الملاءمة ليتم التجاوب والإقناع ليحصل الاقتناع .

هكذا فتحوا له قلوبهم ،وانشرحت له صدورهم فشيدوا له الصروح العلمية في كل حاضرة من حواضر بلدهم ، وأقبلوا على دراسته ونشره والتأليف فيه ،حتى ارتبط هذا المذهب بأرض الأندلس ارتباط العلة بالمعلول وتولدت عن ذلك علاقة جدلية ما انفكت تنمو وتتعزز طوال الوجود الإسلامي بهذه الديار .

وهكذا انطلق الفقيه الأندلسي يبدع في غير ما مجال من مجالات المعرفة وأطلق لنفسه حرية الفكر والبحث وتفجّرت فيه ينابيع النبوغ ؛فأبدع حضارة قلّ نظيرها بين الأمم التي عاصرته إذ كان أفقًا وأكثرقبولاً للتمدن .

وظل هذا الفكر يواصل سيره نحو الأمام لم يتوقف حتى في أحلك العصور التي مر بها في هذا القطر ؛ فحتى ما بعد مأساة السقوط والتنصير ،ظلّ الفقيه الأندلسي يمتشق القلم في إصرار ؛ليبدع ولوبلغة هجينة وبعربية ركيكة على نحو ما نجده في تلك الوثائق التي وصلتنا من القرن العاشر الهجري .

لقد تقصى فقهاء هذا القطر أحوال أزمنتهم ، وأوضاع مجتمعهم ، فاستنبطوا لها من التقنيات الملائمة لظروفها وأحوالها ومستواها ، ما يكشف عن دقائق الأحداث والمواقف والأوضاع ، ليس هذا فحسب ، بل إنهم فيما تقصوه من جزئيات ، جاوزوا حدود زمانهم في رؤية ثاقبة نحوالمستقبل ، بحيث قّدروا ما يتوقع أن تواجهه الأمة من ظروف طارئة تستدعي أحكامًا مناسبة لمواجهة طوارئ

الظروف والحوادث ، فاجتهدوا في استنباط أحكام لها على قواعد المذهب تستجيب لواقع الحال ومقتضيات البيئة ، ناظرين في كل ذلك إلى المصلحة العامة ، فجاءت هذه التآليف سجلاً حافلاً لضبط تاريخ هذا البلد ، دينيًا ومدنيًا ، بحيث تعتبرا أصح الوثائق وأصدقها على تتبع حياة هذه الامة سياسياً واقتصاديًا وحضاريًا وعمرانيًا في مختلف العصور التي مرت بها دولة الإسلام في الأندلس .

ذلك بأن الفقيه الأندلسي كان حريصاً على أن يسجِّل كثيراً من دقائق التقاليد والعادات التي درج عليها المجتمع الاندلسي ، فهو إذ يتحدث عن حكم شرعي يحلو له أن يحشر نفسه في مجالات أخرى فيجمح به قلمه إلى الحديث عن الظواهر التاريخية والقضايا الاجتماعية والسياسية والحضارية ، وهو في ذلك كان متأثراً بالبيئة الإقليمية التي عاش في وسطها ، فلم يكن يكتب فقهه داخل الأسوار ، منعزلاً عن الناس ومنقطعاً عن الحياة ، وإنما كان ينزل إلى الشارع والسوق يسائل الصُنَّاع والحرفيين ليمدوه بأقضيتهم ، ويعرضوا عليه مشاكلهم التي تصادفهم في حياتهم اليومية .

وكثيراً ما كان الفقيه يرجع في تسجيل آرائه واجتهاداته إلى من يُسمَّون بأرباب المعرفة والنظر ، يسألهم عن عاداتهم في التعامل ، فيأخذ برأيهم فيما يرجع إلى الاحتكام إلى العادات التي تجري وفقها معاملاتهم ، فانطبع هذا الوسط في مصنفاته ، وكذلك هو الفقه ، ينبغي أن يسجل الواقع الاجتماعي للأمة وليس الفقه إلا مادة اجتماعية تتأثر بما يتأثر به المجتمع ، فهو يحيى بالمجتمع ، يعيش مع الناس في السوق ، والمسجد والحقل والمصنع وفي سائر مرافق الحياة وإن شئت قلت : هو مع الفرد حيث يوجد .

ومن ثم جاء هذا التشريع اكثر التصاقاً بالواقع الاجتماعي ، لأنه فسح للعادات والتقاليد والأعراف حيزاً واسعاً بين أبوابه وفصوله ، وارتقى بها إلى ما أصبح يعرف بالعمل الذي غدا مصدراً تشريعياً يرجع إليه القضاة والمفتون يحكِّمونه في القضايا التي لم يرد فيها نص من الكتاب ، ولا من ثابت السنة ، ولا تخضع لضوابط القياس .

معنى العمل :

والعمل كما استقر عليه الرأي عند الفقهاء هو : العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعياً لمصلحة الامة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية أو هو : **« اختيار قول ضعيف والحكم والإفتاء به ، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العلم به لسبب اقتضى ذلك»** .

وإيضاح ذلك : أن بعض المسائل يكون فيها خلاف بين فقهاء المذهب ، فيعمد بعض القضاة إلى الحكم بقول يخالف المشهور لسبب من الأسباب كدرء مفسدة ؟ أو خوف فتنة ، أو جريان عرف في

الأحكام التي مستندها العرف ، أو تحقيق مصلحة ، فيأتي من بعده ويقتدي به ما دام الموجب الذي لأجله خولف قائماً ، وهذا بناء على أصول المذهب المالكي ؛ لأنه إذا كان العمل بالضعيف لدرء مفسدة ؟ فهو على أهل مالك في سد الذرائع ، وإن كان لجلب مصلحة ، فهو على أصله في اعتبار المصلحة المرسلة ، وكذا الشأن بالنسبة للعرف ، لأنه من جملة الأصول التي بني الفقه عليها .

وأصل ابتداء العمل بالشاذ وترك المشهور ، الاستناد لاختيارات شيوخ المذهب لبعض الروايات وترجيحهم لبعض الأقوال عدلوا فيها عن المشهور ووجب باختيارهم العلم بها لما اقتضته المصلحة ، ومستندهم في ذلك قول عمر بن عبد العزيز « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » فاتحاً بذلك باب التطور في الأحكام وصبغها بصبغة المجتمع .

ويعزي بعض العلماء السبب في قيام العلم إلى أن فقهاء المالكية لما سجنوا أنفسهم داخل مذهب واحد لا يتعدونه ، واجهتهم مشكلة تعدد الأقوال في المذهب الواحد ، فحاولوا التغلب عليها باعتماد القول الراجح والمشهور ، ولكن هذا الراجح والمشهور قد يعارضه مرجح آخر ، كأن يكون فيه حرج ومشقة على الناس أو يخالف أعرافهم أو ما اعتادوه ، فيلجأ الفقهاء لمخالفة المشهور أو الراجح ويستندون إلى قول آخر ضعيف فيصبح بجريان العلم به أقوى من الراجح أو المشهور ، وهي حيلة بارعة لجأوا إليها للتخفيف من وطأة كثرة تضارب الآراء الفقهية في مسائل الفروع .

كما يعزي البعض الآخر السبب في ذلك إلى التقهقر الذي حصل في جسم الأمة في علمها ودينها ، والضعف والهوان الذي أصابها ، لما للأحكام من الارتباط بالسياسة والدولة ، فتضعف الأفكار في الاجتهاد والاستنباط تبعاً لذلك .

ففي عهد قوتها وعظمتها لا تلجأ لمثل هذا ، ولكن عندما تضعف لا تستطيع التمشي مع المشهور أو الراجح في بعض مسائل الأحكام ، وإلا كان تمشيها عليه لا يوافق مذهبها ومشربها ، لذلك رجَّح بعض الأئمة الذهاب مع بعض الأقوال الضعيفة كلما اقتضى الحال ذلك ، فصار هذا النوع من التشريع تدريجياً .

بداية هذا العمل :

والمعروف تاريخياً أن ابتداء هذا العلم بهذه الأقوال الضعيفة بدأ بجزيرة الأندلس وبقرطبة بالذات لأن علماءها كانوا أقدر من غيرهم على تطوير الأحكام نظراً لتفوقهم في العلم واطلاعهم على أسرار الفقه المالكي فكان لهم قدرة على الترجيح والتخريج أكثر من غيرهم .

جاء في نفح الطيب « اعلم أنه لعظم أمر قرطبة كان عملها حجة بالمغرب حتى إنهم يقولون في الأحكام : هذا مما جرى به عمل قرطبة»[1] ، ولأن قرطبة اجتمع فيها من الفقهاء الأعلام ما لم يجتمع في غيرها ، إذ كانت حاضرة الأندلس ومجمع العلماء وإليها كانت الرحلة في طلب الحديث والفقه من سائر جهات الأندلس والمغرب .

ولا يعرف بالضبط التاريخ الذي بدأ فيه هذا العمل ، والذي يستنتج من بعض الوقائع التاريخية أن ذلك كان حوالي القرن الرابع الهجري ويدل على ذلك أمور :

(١) أن الدولة الأموية عندما كانت في أوج عظمتها وعزتها كانت حريصة على متابعة أقوال مالك، مشددة على قضاتها في عدم الخروج عنه ، فتقضي حالتهم هذه ،أن الأئمة ـ إذ ذاك ـ لم يقلدوا الأقوال الضعيفة ، ولكن لمّا دبَّ الضعف إلى الدولة ، سرى ذلك الضعف إلى علمائها ، ومن المعلوم أن الفقه مادة اجتماعية تتأثر بتأثر المجتمع ، إذ يرتبط التشريع بالمجتمع ارتباط العلة بالمعلول ، وكان هذا الضعف الذي أصاب المجتمع الأندلسي في القرن الرابع الهجري .

(٢) ثبت أن الإمام ابن الهندي (ت: ٣٩٩هـ) أحد أصحاب الشورى في أحكام نص على جريان العلم بالقول بإعطاء الخصم نسخة خصمه كيفما كانت تلك الحجج مشكلة أم لا ، وقد كان الحكم قبله يجري في هذه المسألة بالمشهور ، وهو أن لا تعطى النسخ إلا إذا كانت مشكلة ، والمعروف أن هذا العالم كان يعيش في القرن الرابع الهجري .

(٣) ثبت أيضًا أن الامام ابن لبابة (ت : ٣١٤ هـ) كان يأخذ بما جرى به العمل في مسألة الخلطة[2] وغيرها ، وأبن لبابة هذا كان يعيش في القرن الرابع كذلك .

(٤) ما ورد في أزهار الرياض[3] أن القاضي منذر بن سعيد البلوطي (ت: ٣٥٥هـ) كان يؤثر مذهبه الظاهري ، ويجمع كتبه ، ويحتج بمقالته ، ويأخذ به في نفسه وذويه ، فاذا جلس للحكومة قضى بمذهب مالك وأصحابه بالذي استقر عليه العلم في بلدهم وحمل عليه السلطان أهل مملكته ، ومعلوم أن ولاية هذا القاضي بقرطبة كانت سنة ٣٣٩هـ [4].

(١) نفح الطيب، ١/ ٥٥٦.
(٢) أنظر كتابنا : **ابن عرضون الكبير حياته وآثاره** ص ١٥٧ ، وانظر معنى الخلطة في: **شرح التاودي للامية الزقاق** عند قوله : «ولا خلطة لكن ببلدة يوسف».
(٣) انظر: **أزهار الرياض**، ٢/ ٢٩٥ .
(٤) انظر: **المرقبة العليا** ص ٧٤ .

ثم لا يزال هذا العمل يحدث بتلك الأقوال ، ويتجدد في بعض المسائل كلما اقتضى الحال والمصلحة ذلك ، بحيث لم يكد يمضي من هذا القرن إلا نصفه الأول حتى كانت لفظة « ما جرى به العمل » جارية على السنة الفقهاء ، ومبثوثة في كتبهم وفتاويهم ، فنجد في مؤلفات ابن الهندي وابن العطار وأضرابهما كثيراً من المسائل نصوا على جريان العمل فيها ، ولا نمضي في الزمن إلا قليلاً ونصل إلى القرن الخامس الهجري حتى نرى هذا « العمل » صار من الذيوع والانتشار ما غطى مجموع تآليف الفقهاء ، بل إن بعضهم ألف كتاباً نص في كل مسألة من مسائله على أن العمل جرى بها ، كما هو الشأن بالنسبة لابي الوليد الباجي (ت : ٤٧٤هـ) في كتابه مثول الأحكام في مؤلفات ابن عتاب (ت : ٥٢٨هـ) وابن سهل (ت : ٤٨٦هـ) وغيرهامن كتب الأحكام كتحفة ابن عاصم (ت : ٨٣٩ هـ) التي أكثر فيها من ذكر العمل.

ويُحدِّثنا أبو الوليد ابن هشام (ت: ٦٠٦هـ) أن العمل في عهده جرى في اثنتين وعشرين مسألة خالف فيها أهل الأندلس مذهب الإمام مالك وابن القاسم منها أربعة خالفوا فيها مالكا [(٥)] .

منهج الفقهاء في إثبات العمل :

لقد اختلف الفقهاء في الكيفية التي يثبت بها ، فذهب بعضهم إلى أن جريان العمل يثبت بقول عالم واحد موثوق به ؛ لأنه من باب الخبر الذي يكفي فيه خبر الواحد ، بينما يذهب بعض آخر إلى أنه لابد لإثباته من موافقة ثلاثة علماء .

والرأي الأول ذهب إليه أبو العباس الهلالي (ت : ١١٧٥هـ) إذ ورد في كلامه أن العمل يثبت بنص عالم موثوق به[(٦)]، وتبعه في ذلك المهدي الوزاني (ت : ١٣٤٢هـ) والشريف العلمي (ت: ١١٢١هـ) .

أما الرأي الثاني ، فقد ذهب إليه المحقق السجلماسي (١٢١٤هـ) الذي يرى أن العمل لكي يثبت لابد من اتفاق ثلاثة من العلماء والقضاة ، وهو رأي الشيخ الرهوني (ت: ١٢٣٠هـ) وأبي على السولي (ت: ١٢٥٨هـ) [(٧)] .

---

(٥) لم يخالفوه في أربعة فقط ، بل خالفوه في كثير . . انظر: كتابنا العرف في المذهب المالكي، ص ٣٤٧؛ وانظر المسائل التي ذكرها ابن هشام في كتابه **المفيض** ، الصفحة الأخيرة ؛ كتاب **المجالس** للقاضي المكناسي .

(٦) أنظر: **نور البصر** ص ١٣٤ ، **وتحفة كياس الناس** ، ١/ ٥ ، **وحاشية المهدي الوزاني على شرح التحفة للتاودي** ١/ ٢٤١.

(٧) انظر: **البهجة في شرح التحفة** ١/ ٢٢ .

وفي هذا السياق يذكر الشيخ ميارة (ت : ١٠٧٢هـ) «**أن العمل لا يثبت بقول عوام العدول ممن لا خبرة له بلفظ المشهور أو الشاذ ـ فضلاً عن غيره ـ جرى العمل بكذا ، فإذا سألته عمن حكم به أو أفتى به من العلماء توقف أو تزلزل ، فإن مثل هذا لا يثبت به مطلق الخبر ، فضلاً عن حكم شرعي**»[٨] .

ونقل الشيخ مصطفى الرماصي في حاشيته على التتائي « **أن مراد الائمة بقولهم هذا القول جرى به العمل ، أنه حكمت به الائمة واستمر حكمهم به** »[٩] .

وإذا ثبت ما جرى به العمل قدِّم على المشهور وعلى الراجح ، ولو كان القول الذي جرى به العمل في غاية الضعف فجريان العمل بالقول الضعيف وحكم أحد القضاة به أو ثلاثة ـ على الخلاف المتقدم ـ يعطيه قوةً فيقدم على المشهور والراجح .

ويشترط في القاضي الذي حكم به أن يكون فقيهاً عدلاً لا جاهلاً ولا جائراً ، وأن يكون من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح بحيث يتبين له رجحان القول الذي عمل به بأدلته التي منها المرجحات المذكورة لدى العلماء ، وإلا فلا يجوز ترك المشهور والأخذ بالشاذ أو الضعيف بغير مرجح ، إذ الفتوى بغير المشهور توجب عقوبة المفتي[١٠] .

وعليه ، فإن العمل لا يعتمد إلا إذا جرى بقول فيه مجتهد الفتوى بين وجه ترجيح ما عمل به ، لان المجتهد هو الذي يقدر على تمييز ما هو مصلحة ، وما هو مفسدة أو ذريعة إليها ويميز ما هو في رتبة الضروريات أو الحاجيات وما هو في رتبة التحسينات ، فما الجأت إليه المحافظة على النفس أوالدين أو المال أو العرض أو العقل فهو في رتبة الضروريات ، ويلحق بهذا ما كان في رتبة الحاجيات .

وإذا تعارض المشهور مع ما جرى به العمل ، فيقدم ما جرى به العمل ، بشرط أن يقصر هذا العمل على كل بلدة على حدة لأن العمل لا يعم كل بلد ، بل يتبع الأعراف والأمكنة فالقاضي إذا تعارض لديه المشهور ، وما جرى به العمل ، يقدم ما جرى به عمل بلده ؛ لأن جريان العمل بالضعيف لمقصد من المقاصد يصيِّره راجحًا ، أما ما جرى به عمل غير بلده فيقدِّم عليه المشهور حتما ، وإن استوت الأقوال في الشهرة قدم ما جرى به العمل مطلقا[١١] .

---

(٨) انظر : **نور البصر**، ص ١٣٤ .
(٩) أنظر : **تحفة الأكياس**، ص ١/ ٥ .
(١٠) أنظر : **البهجة**، ١/ ٢٢ .
(١١) **توضيح الأحكام** للتوزري ١/ ٢٢ .

وقد أكثر المتأخرون من الفقهاء بالأخذ بالأقوال الضعيفة ، ويعزي الولاتي (ت: ١٣٣٠هـ) . السبب في ذلك إلى أن فتاوى المتأخرين أكثر مبناها على المصالح المرسلة ، العوائد ، وسد الذرائع ، وإزالة الضرر ، وارتكاب أخف الضررين إذا تعارضا [١٢] .

وهذه الاصول توجد وتنعدم ؛ لأن العرف يوجد في بلد دون آخر ، وزمان دون زمان ، والفرع المبني عليه يدور معه وجوداً وعدمًا ، وكذا المصلحة المرسلة إذا فقدت فقد الحكم المبني عليها ، وسد الذرائع كذلك ، فرب شيء يكون ذريعة إلى شيء في بلد ، لا يكون ذريعة في بلد آخر والفروع تدور مع ذلك وجوداً وعدماً [١٣] .

ولهذا قالوا : لا يجوز الافتاء ولا القضاء لنوازل المتأخرين لأحد حتى ينظر أصلها الذي بنيت عليه ما هو ؟ وهل هو باق أم لا ؟ فإذا كان باقياً أفتى به ، وإلا ألقاها وألتمس للنازلة حكماً ، فمن لا يميز بين الجاري من الفروع على الأصول ، والقواعد من المخالف لها ، لا يجوز له القضاء ولا الفتوى في دين الله ، وخصوا هذا بأهل النظر والترجح ؛ لأنهم هم القادرون على إدراك المصلحة من المفسدة، أما غيرهم من المقلدين فليس بإمكانهم إدراك ذلك .

شروط العمل :

وليس كل ما جرى به العمل يكون معتبراً شرعًا حتى يقدَّم على المشهور أو الراجح ، فقد يكون القول جرى به العمل وهو صادر عن أشخاص ليس لهم أهلية توجيه الاحكام ، إما لجهلهم ، أولجورهم ، أو جريهم مع هواهم ، ومن أجل ذلك اشترط الفقهاء في العمل لكي يقدم على المشهور أو الراجح شروطاً لابد من توافرها فيه وهي :

(١) ثبوت جريان العمل به .

(٢) معرفة محل جريانه عاماً أو خاصاً بناحية من النواحي (المكانية).

(٣) معرفة الزمان .

(٤) معرفة كون من أجرى ذلك العمل ، من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح .

(٥) معرفة السبب الذي لأجله عدلوا عن المشهور إلى مقابله .

---

(١٢) **حسام العدل والأنصاف للولاتي** (مخطوط خاص).
(١٣) **المصدر نفسه .**

وقد نظم هذه الشروط الشيخ النابغة الأغلالي الشنقيطي ، فقال :

شروط تقديم الذي جرى العمل به أمور خمسة غير همل
أولها ثبوت اجراء العمل بذلك القول فمنه ما انهمل
والثاني والثالث يلزمان معرفة الزمان والمكان
وهل جرى تعميماً أو تخصيصا ببلد أو زمن تنصيصا
وقد يخص عمل بأمكنة وقد يعم وكذا في الازمنة
رابعها كون الذي أجرى العمل أهلا للاقتداء قولا وعمل
خامسها معرفة الأسباب فأنها معينة في الباب

ووجّه اشتراط الشرط الأول أن قول القائل في مسألة معينة بهذا جرى العمل قضية نقلية يبنى عليها حكم شرعي ، فلابد من إثباتها بنقل صحيح حتى يصبح في قوة المشهور والراجح .

وأما بالنسبة للثاني والثالث ، فإنه إذا جهل المحل أو الزمان الذي جرى فيه العمل ، لم تتأت تعديته إلى المحل الذي يراد تعديته إليه ، إذ للأمكنة خصوصيات كما للأزمنة خصوصيات ، فإذا ثبت أن أهل بلدة من البلاد جرى عملهم في زمان ما في قضية ما فلا يجوز لنا الاقتداء بهم بأن نأخذ بمثل ما أخذوا به في بلد أو زمان مغاير ، إذ قد يكون لهم مصلحة في ذلك ولا تتوافر في غيرها .

أما الشرط الرابع ، فان العمل من المقلد لما جرى به العمل ، تقليداً لمن أجراه ، واذا لم يعرف من أجراه ، لم تثبت أهليته ، أذ ربما عمل بعض القضاة بالمرجوح لجهله أو جوره لا لموجب شرعي ، فيتبعه من بعده بنحو ذلك ، فيقال جرى به العمل ، ولا يجوز التقليد في الجور والجهل .

وأمّا عن الشرط الخامس ، فإنه إذا جهل موجب جرى العمل ، امتنعت تعديته ، لجواز أن يكون الموجب معروفاً في البلد الذي يريد تعديته إليه[١٤] .

على أن الشيخ المهدي الوزاني لم يشترط في جريان العمل إلا شروطاً ثلاثة هي :

(١) كون العمل المذكور صدر ممن يقتدى به .

(٢) أن يثبت شهادة العدول المتثبتين في المسائل .

---

(١٤) انظر : **نور البصر** ص ١٣٢ ؛ **ورفع العتاب** ، ص ١٤ ؛ **وشرح عمل فاس** ؛ للسجلماسي ١/ ٨٧ .

(٣) أن يكون جارياً على مقتضى قواعد الشرع وإن كان شاذا [١٥].

موقف الفقهاء من العمل :

لكي نعرف موقف الفقهاء من العمل ينبغي أن نستعرض بعض النصوص لنرى من خلالها موقفهم من هذا المصدر المستحدث الذي جروا عليه في ميدان القضاء والافتاء .

يقول الإمام المازري (ت: ٥٣٦هـ) **« إن كان القاضي على مذهب مشهور عليه عمل أهل بلده ، نُهي عن الخروج عن ذلك المذهب ، وإن كان مجتهداً أداه إليه إجتهاده إلى الخروج عنه لتهمة أن يكون خروجه هوى أو ضعفاً»** [١٦].

ويقول أبو سعيد بن لب (ت: ٧٨٣هـ) **« أذا كان عمل الناس على قول لبعض العلماء فلا ينبغي إنكاره لا سيما لمن كان الخلاف في كراهته »** [١٧].

ويقرر إبن فرحون (ت: ٧٩٩هـ) **«أن نصوص المتأخرين متواطئة على أن ما جرى به العمل مما يرجح به القول الضعيف»** [١٨] ، ونقل عن الشيخ أبي عبد الله العبدوسي من علماء القرن الثامن الهجري أنه **« لا يقضي القاضي إلا بالمشهور أو بما مضى به العمل من الموثوق بعلمهم ودينهم ، فإن جرى العمل بالشاذ قضي به وترك المشهور. واعتبر القاضي المَجّاصي خروج القاضي عن عمل بلده ريبة قادحة»** [١٩].

والإمام الشاطبي يرى أن الناس يتركون على عملهم وأن خالفوا أصل المذهب [٢٠]. وقد قال : **«الأولى عندي في كل نازلة يكون لعلماء المذهب فيها قولان فيعمل الناس على موافقة أحدهما وإن كان مرجوحاً في النظر أن لا يعرض لهم ، وأن يجروا على أنهم قلدوه في الزمن الأول ، وجرى به العمل ، فانهم إن حملوا على غير ذلك كان في ذلك تشويش للعامة ، وفتح لأبواب الخصام ،وربما خالفني في ذلك غيري، وذلك لا يصدني عن القول به ، ولي فيه أسوة»** [٢١].

---

(١٥) **حاشية المهدي الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق** ، ص ٢٦٣ .
(١٦) انظر: **شرح التحفة** لولد ناظمها مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط رقم ٩٨٥٦ .
(١٧) انظر: **سنن المهتدين** للمواق ، ص ٣ ملزمة ٢ .
(١٨) **التبصرة** ، ٥٨/١ على هامش فتاوى عليش .
(١٩) **حاشية الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق** ، ص ٢٦٢ .
(٢٠) **شرح السجلماسي لعمل فاس** ٣٣٣/١.
(٢١) **سنن المهتدي** ، ص ٨ ملزمة ٨ .

وقال الشيخ ميارة «**أن القاضي يلزمه اتباع عمل بلده ، وأن خروجه عنه موجب إساءة الظن به**»[٢٢]، وذكر السجلماسي «**أن العمل مقدم على المشهور لمصيره إلى الشهرة بالتمادي عليه ولو كان ضعيفاً ، ويجب على القضاة ألا يخرجوا عنه إذا ثبت في بلادهم وإلا كانت فيهم جرحة**» [٢٣].

ونقل العربي الفاسي عن ابن سراج قوله « **مازلت يصعب عليَّ الفتوى فيما يكون النص بحكم ، والعمل جار على خلافه** » [٢٤] ، وعلقَّ العربي الفاسي على ذلك بأنه ما صعب على الشيخ ابن سراج الفتوى فيما ذكر إلا مراعاة للعمل ، وكونه له جانب لا يهمل [٢٥] وقال أيضًا « **إن ما جرى به العمل له مستند أن لم يكن نصاً من المتقدمين فهو تخريج من المتأخرين ، فلا ينبغي الطعن فيه ، والتعرض لإبطاله؛ لأن في ذلك إزدراء لمن عمل به من المشايخ الذين سبقونا ،ونحن لا نبلغ مد أحدهم ولا نصيفه، وفيه مع ذلك تشويش للعامة وطريق لسوء الظن بمن سلف من العلماء ، ولم يزل علماء المذهب من لدن ابن القاسم إلى المتأخرين من علمائنا المحصلين يقيسون على روايات المذهب وأقواله ، ويبنون على قواعده ، ويفرعون على أصوله ، ويسيرون العلم والفتيا والحكم بذلك**»[٢٦] ، ونقل عمر الفاسي «**أنه كان يؤخذ على القضاة في قرطبة إلا يحكموا بغير ما جرى به العلم ، ويشترط ذلك في عهودهم ، وقد أفتى غير واحد بنقض ما حكم فيه بخلاف ما جرى به العمل** »[٢٧] وقال أبو مهدي السكتاني (ت: ١٠٦٢هـ) اذا «**ظهر لك توجيه ما جرى به العمل لزم إجراء الأحكام عليه ، لأن ترك ما جرى به العمل فتنة وفساد كبير**» [٢٨].

وقال الشيخ أبو عبد الله المسناوي (ت: ١١٣٦هـ) « **إذا جرى العمل للناس على شيء ، وكان لهم مستند صحصح ـ ولو ضعيفاً ـ فلا ينبغي أن يشوش عليهم بذكر غيره ، وإن كان مشهورا** » [٢٩] وورد في المعيار « **أن ما جرى به عمل الناس ينبغي أن يلتمس له مخرج شرعي ما أمكن** »[٣٠].

ولكي نعرف مدى ما كان للعمل من حاكمية في نفوس الفقهاء ، أن القاضي كان يعزل إذا لم يكن يحكم بما جرى به العمل ، كما حدث للحافظ القوري (ت: ٨٧٢ هـ) عندما أفتى بعدم لزوم بيع

---

(٢٢) الهلالي ، **نور البصر**، ص ١٣٤ .
(٢٣) الباطي ، **العمل المطلق** ، مخطوطتي الخاصة .
(٢٤) العربي الفاسي ، **تقييد في شهادة اللفيف** .
(٢٥) **المصدر نفسه** .
(٢٦) **المصدر نفسه** .
(٢٧) شرح الزقاقية ص ١١٤ ط : حجرية .
(٢٨) أنظر : **حاشية المهدي الوزاني على شرح التحفة لابن سودة** ١/ ٧١ .
(٢٩) أنظر : **تحفة الأكياس** ، ٢/ ٢٢٨.
(٣٠) المعيار، ٨/٨ .

المضغوط ، فكان ذلك سبباً في تأخيره عن مجلس الشورى [٣١] ، وكما حدث للفقيه ابي يحيى السراج (ت : ١٠٠٧هـ) عندما عارض شهادة الابن مع أبيه على خلاف ما أفتى به القاضي الحميدي (ت : ١٠٠٣هـ) فأخر عن الإفتاء[٣٢].

فكل من الإمامين القوري والسراج أفتيا بالقول المشهور ، ومع ذلك أُخِّرا عن الفتوى ؛ لأنهما لم يذهبا مع القول الذي جرى به العلم ، مما يدل على قوة هذا الأخير ، ولذا كان يكتب في منشور ولاية القاضي في المغرب اقتداءً بعلم الأندلس ، وعليه أن يحكم بمشهور مذهب مالك أو ما به العمل [٣٣].

إلا أن هذه النظرة لم تكن سائدة لدى الجميع ، بل هناك من الفقهاء من كان يذهب إلى رفض هذا العمل وعدم الاعتماد عليه والاعتداد به في الأحكام ويرى أن هذا من قبيل تحريف النصوص ، وممن عبر عن هذا الرأي أبو بكر الطرطوشي الذي قال في اشتراط الأخذ بما جرى به عمل قرطبة « **هذا جهل عظيم** » [٣٤]، وأبو عبد الله المقري الذي عجب من أمر أولئك الذين يعتدون بهذا العلم قائلاً : « **ذهبت قرطبة وأهلها ولم يبرح من الناس جهلها ، ما ذلك إلا لأن الشيطان يسعى في محو الحق فينسيه والباطل لازال يلقنه ويلقيه** » [٣٥] ، وقال أيضاً : « **بينما نحن ننازع الناس في عمل المدينة ونصيح بأهل الكوفة مع كثرة من نزل بها من علماء الأمة كعلي وابن مسعود ، ومن كان معهما ، سنح لنا بعض الجمود ، ومعدن التقليد أن نأخذ بعمل قرطبة** » [٣٦] ، وكان الفقيه علي بن هارون (ت : ٩٥١هـ) يقول : « **إن لم يعتمد على عمل أهل المدينة مطلقاً دون تقييد ولا تفصيل ، وهي مستقر الوحي ، ومنزل الرسالة ، فكيف يترجح بعمل أهل قرطبة**» [٣٧]، وهذا الرأي عبَّر عنه أيضًا الفقيه أبو محمد عبد الله ستاري (ت : ٦٤٧هـ) حيث قال في شأن العمل «**إن كان بجهة من الأندلس ونحوها فلا يعول عليه ، وإذا لم يعتمد على عمل أهل المدينة دون تقييد وتفصيل التي هي معدن الوحي والنبوة ، فأحرى عمل قرطبة ونحوها**» [٣٨]، وظلَّ هذا العمل هدفاً للنقد إلى يومنا هذا إذ نجد من المعاصرين من انتقده بشدة كالشيخ أحمد بن الصديق الغماري (ت : ١٩٦٠م) الذي وصفه بأوصاف بذيئة [٣٩] وشقيقه السيد عبد الحي الذي يرى أن «**الرجوع إلى عمل**

---

(٣١) انظر : **المسألة الشهية الجلالي**، ص ٢٢ مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ٧٤٢٣.
(٣٢) أنظر : **نور البصر** ، ص ١٦٩ .
(٣٣) الحجوي ، **الفكر السامي** ، ٢/ ٤٠٨ .
(٣٤) **نفح الطيب** ١/ ٥٥٦ تحقيق إحسان عباس .
(٣٥) **المصدر نفسه** .
(٣٦) **المصدر نفسه** .
(٣٧) **فتح الجليل الصمد** (مخطوط خاص) .
(٣٨) **نوازل البرزلي أوائل الأول** مخطوط الخزانة الحسنية رقم ٤٨٨٧ .
(٣٩) أنظر كتابنا : **العرف في المذهب المالكي** ، ص ٣٦٧ .

الأمصار والمدن كعمل أفريقية والأندلس والمغرب وغيره من الأعمال في أخذ الأحكام الشرعية من البدع السيئة التي ابتدعها الفقهاء المغاربة ، وامتازوا بها على سائر فقهاء المشرق»[٤٠] .

تأثير عمل قرطبة في غيرها :

لم يعد عمل قرطبة مقصوراً عليها وحدها ، وإنما وسع نفوذه في غيرها من بقية حواضر الأندلس ، بل وتخطاها إلى عدوة المغرب ، ذلك بأن هذا الأخير لما كان مرتبطاً بالأندلس بحكم الجوار والمسافة والحكم في بعض الأحيان ، فقد تأثرت أحكامه بالعمل القرطبي ، وصار يجري فيه ـ في بعض المسائل ـ الحكم والفتوى بالأقوال الضعيفة ، إذ انتقلت عدوى العمل الأندلسي إلى المغرب والبداية تبقى في مجاهيل التاريخ ، إذ لا يعلم بالضبط تاريخ ابتداء العمل بالمغرب ، وكل ما نعلمه أنه كان قطعاً قبل القرن العاشر الهجري .

على أن بعض القرائن والوقائع تثبت أنه بدأ في القرن الثامن ، ومن هذه القرائن : شهادة اللفيف[٤١] الجاري بها العمل ، فانها لم تكن في القرن السابع الهجري ، ولا أوائل الثامن .

فقد سُئل أبو الحسن الصغير (ت : ٧١٩هـ) الذي كان يعيش في القرن السابع الهجري وأوائل الثامن عن رسم شهد فيه أحد وثلاثون رجلاً هل يكتفي فيه بهذا العدد أم لابد من عدلين فأجاب : « **لابد من عدلين أو ينتهي العدد إلى حد التواتر** »[٤٢] .

كما أن الشيخ أبا حفص الفاسي (ت : ١١١٨هـ) في شرحه للامية الزقاق يذكر أن شهادة اللفيف جرى العمل بها قبل الألف[٤٣] .

فيستفاد من هذين النقلين أن جريان العمل بشهادة اللفيف في المغرب كان ما بين القرنين الثامن والعاشر .

بل إن بعضهم جزم بأن العمل بالمغرب بدأ في القرن الثامن الهجري حين صرح بأن المغاربة انتبهوا خلال القرن الثامن الهجري إلى هذا المصدر الذي نقلوا به الشريعة إلى الحالة الاجتماعية مع الرغبة في وحدة الأحكام والقضاء بقدر الإمكان[٤٤] .

---

(٤٠) أنظر : نقد مقال في مسائل علم الحديث والفقه وأصوله وتفضيل بعض المذاهب ، ص ١٣٤ .
(٤١) أنظر : **التعريف بشهادة اللفيف : العرف في المذهب المالكي**، ص ٤٩٥ .
(٤٢) أنظر : **الدر النثير** ، ص ٧ ملزمة ٥٠ .
(٤٣) **شرح لامية الزقاق** ، ص ٧ ملزمة ١٢ .
(٤٤) العراقي ، **محاضرات في تاريخ التشريع** ، ص ١٣٢ .

ونحن لا نستبعد أن يكون العمل في المغرب بدأ في هذا التاريخ ، إذ هي الفترة التي استقل فيها المغاربة بالتشريع بعدما ضعف حاله بالأندلس ، بالقضاء على دولة الإسلام هناك ، وانتقال علمائها إلى المغرب ، وازدهار الحضارة والثقافة في هذا الأخير ، وإنما الذي نستبعده هو ما صرح به الفقيه الحجوي من أن المغاربة صار لهم عمل مخصوص بهم زمن الملثمين ثم الموحدين ثم بني مرين (٤٥). لأن العمل في هذا العصر كان موحداً ، وهكذا رأينا المغاربة يستقلون بعمل بلدهم ، ولم يستمروا على الأخذ بعمل الأندلس ؛ لأن الاستقلال السياسي منعهم من الاستمرار في تقليد الأندلسيين المتأخرين من علماء غرناطة مثلاً ومن ثمَّ أخذ يظهر لونان من العمل في المغرب .

نوع منه يسمى العمل المطلق أي ما يجري به العمل مطلقًا في مذهب مالك غير مقيد بقطر معين ، ولا مكان مخصوص ونوع آخر يسمَّى العمل الفاسي ، أو العمل السوسي ، أو العمل الجبلي ، أي ما يجري به في هذه الأماكن خاصة ، وهو قاصر عليها ، لا يجوز أن يفتى به في غيرها من بقية الأقاليم الأخرى ، اذ هو عرف خاص ، تابع لأعراف خاصة ، اللهم إلا إذا نُصَّ على تعميمه ، أو قامت نفس الدواعي والمبررات التي دعت إليه فيها .

ومن ثمَّ أخذ هذا العمل الخاص ينمو شيئًا فشيئًا ، تغذيه الحوادث باستمرار على خلاف النوع الأول الذي بقي جامداً لا يتجدد ، يقتصر فيه على ما نقل منه قديماً .

وهكذا تتابع العمل بالمغرب ، وصار فيه تدريجياً إلى أن ضخمت مسائلة ، ودخل في غالب أبواب الفقه ، وعقد له المؤلفون فصولاً في تآليفهم كالشيخ أبي الحسن علي الزقاق الفاسي (ت : ٩١٢هـ) الذي عقد في لاميته فصلاً لما جرى به العمل ، مشيراً فيه إلى أن عمل المغرب هذا مقتبس من عمل أهل الأندلس ثم جاء بعده أبو العباس أحمد بن القاضي (١٠٢٥هـ) فألَّف كتاب « نيل الأمل فيما به بين الأئمة جرى العمل » وتلاه العربي الفاسي(ت : ١٠٥٢هـ) فألف كتاباً صغير الحجم فيما جرى به العمل في شهادة اللفيف خاصة ، وجاء بعد هؤلاء الشيخ أبو عبد الله محمد ميارة (١٠٧٢هـ) فألف في مسألة بيع الصفقة ثم أفرد له علماء آخرون أتوا بعدهم كتباً ومنظومات بوبوها على أبواب الفقه واعتنى به الفقهاء وتصدوا لشرحه وتوضيحه كمل فعل الشيخ عبد الرحمن الفاسي (ت : ١٠٩٦هـ) الذي نظم فيه منظومة ضمَّنها حوالي ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل بفاس وتصدَّى لشرحها بنفسه ، كما شرحها غيره أمثال القاضي العميري وأبي القاسم السجلماسي (ت : ١٢١٤هـ) والشيخ المهدي الوزاني ، وعبد الصمد كنون ، وغيرهم كثيرون ممن أقبلوا على هذا العمل وأكثروا منه

(٤٥) **الفكر السامي** ،٤/ ٢٢٧ .

وتنافسوا في الأخذ به ، حتى كان ذلك سبب انتشاره وتنوعه وحتى صار لكل قطر عمله ، بل إن كل حاضرة علمية اتخذت لها عملاً تسير عليه .

ومما دفعهم إلى ذلك : إظهار رغبتهم في التخريج والاستنباط لملاحقة التطور الزماني من جهة ، وتنوع أعراف الناس وتقاليدهم من جهة ثانية ؛ لأن العمل بني على العرف ، فكان من الطبيعي أن يتغير بتغيره .

مآخذ على ما جرى به العمل :

أشرنا فيما سبق إلى أن بعض الفقهاء كان ينظر إلى ما جرى به العمل نظرة تختلف عن النظرة السائدة لدى معظم الفقهاء ، وضربنا مثلاً على ذلك بالشيخ أبي بكر الطرطوشي والقاضي أبي عبد الله المقري (ت : ٧٥٦هـ) وأبي الحسن بن هارون (ت : ٩٥٢هـ) ، وغيرهم ممن سار على رأيهم ، وحقيق بهم أن يقفوا هذا الموقف ؛ لأن ما جرى به العمل لم يكن دائمًا يستند إلى مبرر معقول ، بل إن الكثير منه جرى في مسائل لم يظهر لها مستند أو كان لها مستند في زمان مخصوص ، ومكان مخصوص ، فقلّدها المتساهلون في الأحكام أو الجاهلون في مكان أو زمان لا مستند فيهما ، إذ الضرورة تقدّر بقدرها، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان فرب حكم صالح في زمان ما ، غير صالح في زمان غيره، ورب حكم صالح لأشخاص في بلد ، غير صالح لأشخاص آخرين في مكان آخر .

وليس هذا فحسب ، بل ان هناك مسائل جرى بها العمل ، وهي مخالفة للنصوص مخالفة صريحة لا يدرى المستند فيها ، وإن شئت الحق قلت : لا مستند لها أصلاً مثل قولهم جرى العمل بترك اللعان مطلقاً أو لفاسق ، ومقتضاه أن قضاة العدل كانوا لا يمكنون الزوج منه ، إذا وقع سببه ، ورفع إليهم الزوج قضيته ، وهذا فيه مخالفة صريحة لما ورد في القرآن الكريم ، فإذا كان سبب اللعان نفي الولد ، وأراد الزوج أن يلاعن لينفي عن نفسه ولدًا أجنبياً عنه ، فكيف يسعهم أن لا يمكنوه منه ، وهو أمر واجب عليه لئلا يرثه الأجنبي ، ويخلو ببناته من غير أم ذلك الولد وغيرهن من محارمه كأم الزوج وأخته، ويبني عليه غير ذلك من لوازم المحرمية ، وهذا منكر بالاجماع ، وازالة المنكر المجمع عليه لازم للقادر بالإجماع .

وقد صرَّح بجريان العمل بتركه الشيخ الزقاق في لاميته حيث قال :

وترك لعان مطلقاً أو لفاسق . . . .

ونظمه أبو زيد الفاسي فقال :

وأترك لفاسق وغيره اللعان   وهو لفاسق فقط بغير ثان

وما ذكره الناظم من جريان العمل بالترك مشكل لأن اللعان ثابت بالكتاب والسنة فكيف يترك ؟

فالعمل كيفما كانت قوته ، لا يمكن أن يحلَّ محل النص ، فأحرى أن يلغي النص ، فمهما ثبت النص في المسألة وجب الرجوع إليه ، ولا يُعتد إلا بالعمل لا بغيره ، فالآية صريحة في حكمه ، والحديث ثابت نقله أصحاب الصحيح ، فكيف يجوز مخالفتهما بعمل الناس ؟

ومن مثل هذا مسألة اعتداد المطلقة ذات الإقراء بثلاثة أشهر ، ذكر الزقاق وأبو زيد الفاسي أنه جرى به العمل بفاس ، وذلك معتقد كثير من النساء والعوام وهو باطل قطعاً لمخالفته صريح الكتاب والسنة ولا وجه له ، ولعل الذين قالوا بهذا العلم غرَّهم ما نقل عن ابن العربي من كون المرأة لا تصدق في انقضاء العدة بالقرؤء أقل من ثلاثة أشهر لقلة الأمان ؛ ولأن الغالب من عادة النساء الحيض ، أن يحضن مرة في الشهر ، فلا تصدق في دعوى النادر إلا بينة فقد ذكر في «أحكام القرآن» : « **أن عادة النساء عندنا حيضة واحدة في الشهر ، وقد قلت الأديان في الذكران فكيف في النسوان ، فلا أرى أن تمكن المرأة المطلقة من التزويج إلا بعد ثلاثة أشهر من يوم الطلاق ، ولا تسأل عن الطلاق كان في أول الطهر أو آخره** » [46] .

وهذا كما نرى ليس فيه الاعتداد بالأشهر كما صرَّح بذلك الهلالي في« نور البصر» [47] وانما هو بالقروء، لكن إذا أدعت أن القروء كملت في مدة معتادة ، وهي ثلاثة أشهر صدقت ، وإذا ادَّعت ذلك في أقل من المتعارف لم تصدق ، لفساد الزمان وقلة الأمان ، وإن كان المشهور تصديقها فيما أمكن ولو نادراً فلم تكن من التزويج بدعواها في النادر ، وأما لو أقرت بعد ثلاثة أشهر بأن القروء لم تتم ، فلا يقول أحد: يباح لها النكاح لتمام عدتها بالأشهر .

ثم إن المطلقة اذا كانت ممن تحيض وعدتها بالاقراء فهي كما قال تعالى: ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرؤ** ﴾ [48] ، فاذا ادَّعت انقضاء عدتها ،وأنها رأت الحيضة الثالثة فالمشهور فيها أنها تصدق فيما يمكن فيه ولو شهراً ، وجرى العمل بأن لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر [49] وهذا خلاف

(٤٦) **أحكام القرآن** ، ١/ ١٨٧ تحقيق البجاوي .
(٤٧) **نور البصر** ، ص ١٧٣ .
(٤٨) سورة البقرة، آية ٢٢٨ .
(٤٩) أنظر: **شرح التاودي للامية الزقاق** ، ص ٣ ملزمة ٢٢ .

النص ، وحيث كان كذلك فلا نتردد في القول ببطلانه ؛ لأنه إذا كانت العادة في النساء ألا يحضن إلا مرة في الشهر ، فان هذه العادة لا يمكنها أن تطرد في جميع النساء ، ومن شرط العادة أن تكون مطردة، وهذا ما جعل كثيراً من أهل العلم ، ينتقدون هذا العمل ويسجلون عليه مآخذ كثيرة نجملها في النقاط الآتية :

(١) أن ما جرى به العمل لم يرجع فيه إلى مدرك من مدارك التشريع المعروفة من سنة أو اجماع ، بل رجع فيه الفقهاء إلى كتب المتأخرين فقط ، فمتى وجدوهم حكموا العمل بقول من الأقوال في مسألة ما أو قضية من القضايا أخذوه مُسَلَّما ، وألتزموا العمل به قضاء وفتوى متابعين بعضهم بعضاً .

(٢) كثير من المسائل التي قيل إنها جرى بها العمل لم تعرف إلا عند المتأخرين بعدما شاع التقليد، وإنقطع الاجتهاد ، وفترت العزائم ، وقصرت همم الفقهاء عن الاستنباط والتخريج ، وهذا وحده كاف في ضعف حجته وأصالته .

(٣) أن هذا العمل مجهول أصله من حيث المشرع (القاضي أو المفتي) الذي عمل به أولا سواء من حيث الشخص أوالزمن أو المكان أو السبب الذي من أجله حكم به ، إذ لا يعرف ما إذا كان هذا الفقيه الذي حكم به قدوة مؤهلاً للترجيح وبذل الوسع في استنباط الدليل أم لا ؟ .

(٤) وكما أن هذا العمل مجهول أصله من حيث الشخص والزمان والمكان والسبب فهو مجهول الأصل من حيث المستند كذلك ، فلا يدرى المستند الذي استند إليه من اختاره عملاً يجوز به الحكم ، وتحل به الفتوى ، هل يرجع إلى دليل من أدلة التشريع من نصوص أو كليات أصولية أو قواعد عامة ، مما سيتند إليه السلف الصالح في التشريع والاجتهاد ، أو إلى شيء آخر ظهر له .

(٥) من المعلوم أن العمل يجب أن يكون جارياً على المشهور أو الراجح ، أما إذا كان العمل جارياً على القول الشاذ ، فلا يجوز إلا لمجتهد بأن ظهر له رجحانه لسبب من الأسباب ، والمعروف أن المقلد لا يجوز له أن يحكم بالشاذ أو الضعيف ، إذ نصَّ الفقهاء على أن القاضي الذي حكم بالضعيف يشترط فيه أن يكون عدلاً لاجائراً ، عالماً لا جاهلاً ، وأن يكون ممن يقتدى به في الترجيح (٥٠).

لأن المجتهد هو الذي يقدر على تمييز ما هو مصلحة ، وما هو مفسدة ، وما هو ذريعة إلى أحدهما ، وما هو في رتبة الضرروريات أو الحاجيات أو التحسينات ، وليس هذا في وسع المقلد مطلقاً.

(٥٠) انظر: **نور البصر**، ص ١٦٤ .

(٦) وبهذا خالف المتأخرون قواعد التشريع لدى المتقدمين بالتزامهم ما جرى به العمل مطلقاً دون أن يعرفوا سبب العمل به ، سواء من حيث الأشخاص المشرعون وهم المجتهدون ، أم من حيث الضوابط العامة التي كانوا يعتمدونها ، بل إنهم خالفوا تلك الشروط التي اشترطوها فيما جرى به العمل، ولو حافظوا عليها في التطبيق لضمنت له أصالته في التشريع ، ولكنهم كانوا في بعض الأحيان، يتسامحون في اشتراط هذه الشروط .

على أن المتأخرين لم يتهاونوا في قبول ما جرى به العمل فحسب ، ولكنهم تهاونوا في قبول الراجح والمشهور يأخذون بهما دون أن يعرفوا من رجحه أو شهره ، ولا على أي شيء استند في ترجيحه وتشهيره من أصول التشريع ، ولا شك أن هذا مما يقلل من أهمية هذا اللون من التشريع .

(٧) أن المتأخرين من الفقهاء افرطوا في التقليد لما رجَّحه الفقهاء أو عملوا به واخذوه في مرتبة النصوص القطعية ، متقبلين ذلك باقتناع تام ، معتقدين أنه الحق الذي لا عوج فيه ،ولا محيد عنه ، دون أن يتطلعوا إلى معرفة الاساس التشريعي الذي بني عليه ذلك ، وإنما همهم فقط الاكتفاء في البحث عن أقوالهم ، فمهما وجدوا للمتأخرين قولاً رجَّحوه أو حكموا العمل به ، قالوا بهذا جرى العمل، فإن هم سئلوا عن ذلك أجابوا : بأن هذا رجحة فلان ، أو هذا جرى به العمل على رأي فلان ، وأصبح الاستدلال بذلك قائماً على الأشخاص لا على الدليل وفي هذا مخالفة للصواب .

(٨) كثيراً ما تكون هذه العمليات التي قيل إنها جرى بها العمل لا أصل لها ، وانما هي مجرد دعوى لا غير ، فهي بذلك شبيهة بدعوى الإجماع في مواضع الخلاف ، وهذا لا حجة فيه .

(٩) إلى ما في هذه العمليات في لبس وغموض ، إذ يعتقد المقلد عندما يسمع أن هذا القول جري به العمل ، أن العمل جرى به بين جميع القضاة ، وفي أجيال مختلفة ، أو إنه من جنس عمل أهل المدينة المستند إلى النص في الجملة ، وهو اتباع آثار السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، مع أن الأمر ليس كذلك .

(١٠) وإذا لم يقبل عمل أهل المدينة عند الجميع وهو مستند إلى الدليل في الجملة ، فماذا يكون موقف المتشبثين بالعمل المطلق أو الخاص فيما لو جرى بالضعيف ، ولذلك ذهب البعض [٥١] إلى أن ما جرى به العمل لدى المتأخرين يستحيل من حيث الأصول أن يوجد ما يبرره في الإطار العام ، سواء

(٥١) انظر كتاب محمد الوراغلي : **الاجماع وأثره في التشريع الإسلامي** ، مسحوب على ستناسيل بخزانة دار الحديث الحسنية بالرباط .

قيل إن أصله راجع إلى الاقتداء فيه بقاض معين ، كانت له قدرة الترجيح والاستنباط ، أو راجع إلى عرف خاص .

إذ في الحالة الأولى يكون الترجيح قائما على الشخص لا على الدليل ، والحجة لا تقوم إلا على الدليل لا على الشخص .

وأما في الحالة الثانية ، فإننا لو ذهبنا إلى أن أصل هذا العمل راجع إلى عرف معين في بلد معين ، فإن هذا لا يصح ؛ لأن العرف الخاص لا يعم الحكم به في البلدان الأخرى التي لا تسير وفق ذلك العرف ، وكذا الشأن بالنسبة للعرف العام ، لأن العرف يتجدد باستمرار ، فلا يمكن أن يستمر العمل المرتبط به بعد انتهائه ، ولو فرضنا أن هذا العرف العام لم يتجدد بل ظلّ على ما كان عليه ، ففي هذه الحالة يبقى العمل مرتبطاً به جامداً .

وأيضاً فإن العرف العام من شأنه أن يكون معروفا لدى الجميع ، يستوي في ذلك العوام والعلماء على السواء ، والعمل ليس كذلك ، إذ لا يعرفه إلا العلماء المطلعون على أسرار التشريع ، والمتثبتون في الاحكام .

إن هذا العمل نفسه قد تعدد تبعاً لاختلاف القضاة والمفتين ، فربما كان ما جرى به العمل متعدداً حتى في القضية الواحدة ،فجاء الاختلاف والاضطراب من جديد ، واحتيج إلى المقارنة والترجيح فيما بين هذا العمل وذلك ، وهذا ناتج عن كون الفقهاء لم ، يضبطوا هذا الاتجاه بمبدأ عام يجب اعتباره لدى الجميع .

تطور الفقه المالكي من خلال ما جرى به العمل:

بالرغم من بعض السقطات التي بدت في هذا اللون من التشريع فيما يرجع خاصة إلى مصادمته لبعض النصوص الصريحة ، وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إليه ، والمعارضة التي لقيها الفقهاء المسترسلون مع العمل من لدن البعض الآخر ، فان هذا اللون من التشريع الذي اهتدى إليه الفقهاء هو عمل جليل ، ومجهود في ميدان التشريع كبير ، إذ برهن الفقهاء بذلك على أنهم قادرون على مجابهة المستجدات والمشكلات الواقعة والمتوقعة ، وأعطوا بذلك الحلول للنوازل والقضايا التي لم يرد فيها نص صريح أو ضمني ، وأثبتوا بذلك أنهم قادرون على ملاحقة التطور البشري ، والتغيُّر الزماني ، كما دلّلوا على أن الفقه المالكي فقه قابل دائماً للتطور ، لمرونته وقوة قابليته للاستمرار والبقاء ، واستيعابه لكل ما يجدّ على ساحة المعاملات ، وأثبتوا عملياً أن التخريج والاجتهاد

في المذهب لم يغلق ، اذ لم يجمد الفقهاء على النصوص المدونة في الكتب ولا قنعوا لأنفسهم بالاكتفاء بما ورد في القضايا من آراء وأقوال ، ولكنهم بحثوا عن الدليل بطريق الاستنباط والتخريج ، تسعفهم في ذلك ثروة القواعد وكثرتها في المذهب المالكي .

ومن الطبيعي أن الاجتهاد بالرأي يترتب عليه اختلاف في وجهات النظر والتفاوت في إصدار الأحكام ، وما ذلك إلا لأن العقول متفاوتة والقضايا مختلفة ، وظروف الزمان والمكان والأعراف متباينة ، والفقيه يتأثر حتماً بالبيئة وظروفها ، ولقد قرر الإمام القرافي أن « **أمر الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين** »[٥٢] .

وأثبت أن «**كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد ، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة**» [٥٣] .

ونبه إلى أنه ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل المذهب الذي منه المفتي ، وموضع الفتيا ، فلا يفتيه بما عادته أن يفتي به ، حتى يسأله عن بلده ، وهل حدث لها عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا ؟ وإن كان اللفظ عرفياً ، فهل عرف ذلك موافق لهذا البلد في عرفه أم لا ؟ [٥٤] ، وفي موضع آخر يقرر أننا « **لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه ، وكذلك إذا اقدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه ، لم نفته إلا بعادته دون عادة بلدنا** » [٥٥] .

هكذا قرر الإمام القرافي ، وهكذا وضع الفقهاء في حسبانهم التغيير الذي يطرأ على المجتمع بفعل تغير الأحوال والظروف ، فكانوا يصدرون أحكاماً للوقائع والحوادث طبقاً لمصالح الناس وقضاياهم ، عالمين بأن دستور الإسلام ، لم يسلك مسلك الاستيعاب الجزئي ، بل ترك التفاصيل والجزئيات لأهل الرأي والاجتهاد ، ليستنبطوا أحكام ما استجد لهم على ضوء الواقع ويسايروا مصالحهم وظروفهم كلما دعت الحاجة إلى ذلك .

إن اقتصار الفقهاء على ما هو مصرح به في المؤلفات دون أعمال الرأي كفيل بأن يتجه بهذا نحو التقليد والجمود ، ويقتل فيهم روح البحث الخلاّق ، ويشيع فيهم الجمود الفكري ، وهذا يصبح شراً

---

(٥٢) **الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام** ، ص ٦٨ .
(٥٣) **المصدر نفسه** .
(٥٤) **الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام** ، ص ٦٨ .
(٥٥) **المصدر نفسه** .

عليهم وعلى التشريع ؛ لأن هذا من شأنه أن يصير الفقه عاجزاً عن استيعاب أمور الحياة ، وعن التطور مع الزمان ، على حين أن الأحداث في ازدياد والتطور مستمر ، وهذا لا يؤدي إلا إلى موت الفقه وجموده ، فلكي يبقى الفقه قويًا ونامياً ، يجب أن يظل متفاعلاً مع حياة الناس ويظل عاملاً في إتجاهين :

أولا : العمل على توحيد الأحكام بتوحيد المسطرة ، وتقريبها من القضاة .

ثانياً : العمل على تشريع أحكام جديدة للمستجدات التي تحدث باستمرار ، اذ لا يشك أحد أن هناك أنواعاً من المعاملات تتجدد ، وأنواعاً من المشاكل تحدث وهي في حاجة إلى أن تسن لها أحكام مناسبة ، لا سيما بعد أن اتصل العالم الإسلامي بالعالم الخارجي ، وأخذنا نقتني من حضارته وفتح العالم الإسلامي بابه للمؤثرات الأجنبية ، وانقاد الناس لأحكامه وأخذت المعامل تشيد في العالم الإسلامي على غرار معامل الغرب وبماله وتقنياته ، وتنظيماته وخبرائه واستجد نظام تجميع العمال ، وتهييء النقابات وتعدد الشركات ، وإنشاء التعاونيات ، واحداث التأمينات وغيرها من المستجدات الأخذة في التكاثر والشيوع ، وهذا يتولد عنه بلاريب مشاكل تلزم الفقيه بأن يتدخل ليحسم الموقف ، ويعطي الحلول الملائمة لشريعة الإسلام ، تتمشى وفق أهدافه ومقاصده . .

فمن ذا الذي يعطي لها الحلول المناسبة مادام هذا التقليد قد استحكم أمره في عقول الناس عامتهم وخاصتهم ، جاهلهم وعالمهم .

ولو ترك فقهاء الإسلام هذه المشاكل وهذه المستحدثات تجرى وفق منهاج الغرب وقوانينه الوضعية الجائرة ، يكونون بذلك قد تركوا شطراً مهماً من معاملات المسلمين يسير على قوانين أجنبية ، وفيها الكثير مما ينافي أحكام الإسلام ، ونفتح الباب بذلك واسعاً لأعداء الإسلام يصمونه بالعجز والقصور والجمود ، مع أن الفقه الإسلامي يمتاز بالمرونة والخصوبة بما حواه من كثرة الأحوال والقواعد الكلية وهذا من شأنه أن يضمن للفقه العملي التكيف مع حوادث الزمان مهما كثرت ، ويحدث للقضايا الطارئة ـ مهما تعقدت ـ الأحكام المناسبة في سهولة ويسر .

فنظرية الأخذ بما جرى به العمل ، والتي هي ابتكار أندلسي قرطبي ـ تحمل في طياتها مبدأ التطور التشريعي في دائرة الشريعة الإسلامية ـ تدلنا على أن فقهاء الأندلس كانوا متأثرين بكل ما له علاقة بالمجتمع ، لدرجة أنه لا يمكن أن نفسر أي ظاهرة من تاريخ الأندلس ، دون أن نضع أمام أعيننا الأوضاع الفقهية فيها ، إذ كان الفقه هو عصب الحياة فيها ، تشهد بذلك هذه المؤلفات التي يهتم غالبها

بفتاوى تتعلق بمشاكل الناس وقضاياهم ، وتبيِّن لنا تقاليد الناس وسننهم التي جرى بها عملهم ، وتطلعنا على مدى أصالة الفقه المالكي وتاثره بالبيئة الإقليمية ، وتعطينا صورة مشرقة عن العقلية الأندلسية التي إستطاعت أن تساير التطور الزماني والمستجدات التي كانت تحدث في المجتمع طوال عصور التاريخ التي مَّر بها هذا الفقه فقد كان الفقهاء يلاحقون هذا التطور ، بإيجادهم الحلول الملائمة للحوادث التي تحل بالناس ، فيقيسون النظير على النظير ، ويلحقون الفرع بالأصل ، يعملون فكرهم في النصوص ، ويستنبطون منها الأحكام ، يشهرون ويرجحون ، ويخلصون إلى رأي في كل قضية ، إما جرياً مع المصلحة ، أودرًا لمفسدة ، أو اعتباراً لضرورة ، ولم يجمدوا مع النصوص ، ولا تحجروا مع الأقوال المشهورة في المذهب ، ولكنهم كانوا يفتون بالقول الشاذ والضعيف متى رأوا المصلحة تقتضيه ، ويدافعون عن رأيهم في ذلك ، ويعللونه تعليلاً يجعلك تقتنع بصواب ما وصلوا إليه من اجتهادات .

إن ما خلفه أسلافنا في هذا المجال يعطي الدليل القاطع ، والبرهان الساطع ، على أن هذا الفقه ثابت بأصوله وقواعده ، ومتحرك بقياساته واستنباطاته ، يلبي حاجات الناس جميعاً ، ويرضي تطلعاتهم ، وليس قاصراً كما يزعم أعداؤه وخصومه ، ويفتري عليه المفترون من المشترعين الذين يجهلونه أو يتجاهلونه .

يقول القانوني الفرنسي « ايرنسطزايس » في شأن ما جرى به العمل بعد أن وصفه بالفقه المتطور«**على أن القضاة المسلمين لهم فقه لا يزال يترقى ويتحسن شيئاً فشيئًا حسب الضرورة ، ومن هذه النظرية يتمتع المغرب بثروة من التصانيف لا تخطر بالبال ، ولا شبه لها بما توصف به أحيانًا ، إذ تجد به مؤلفات فقهية جديرة بالاعتبار ، صنفت خلال القرن الحادي عشر وكتباً أخرى حديثة العهد ، يتراءى الشرع الإسلامي من خلالها شرعاً حياً ومجالاً لأ فسح الأبحاث**» (٥٦) .

كل هذا ونحن مع هذا العمل ، ما لم يصادم نصًا قطعيًا ، أو يخالف مع ما أجمع عليه أهل العلم ، أما إذا حصل شيء من ذلك فلا نُقره ، ولا نقول به بل نرفضه ونمقته؛ لأن الدليل هو الحجة وهو المعتمد ، أما العمل فلا يعدو أن يكون رأيًا بشريًا ، ومن شأن البشر أن يخطىء ويصيب ، فما أصاب فيه قبلناه ، وما أخطأ فيه رفضناه .

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

---

(٥٦) مجلة **الأحكام العدلية** العدد ، ١ ، ص ١٠ ، كانت تصدر بالرباط أوائل هذا القرن .

المصادر والمراجع

الباجي، أبي الوليد:

المنتقى لأبي الولدي ، مصر : السعادة ،١٣٣١هـ.

التسولي ، أبي الحسن:

البهجة في شرح التحفة ، بيروت : دار الفكر.

التوزري ، عثمان:

توضيح الأحكام على تحفة الحكام ،تونس ، ١٣٣٩هـ.

الجيدي ، عمر :

- ابن عرضون الكبير حياته وآثاره ، المغرب : عكاظ ، ١٩٨٧م.
- العرف والعمل في المذهب المالكي ، المغرب : مطبعة فضالة ، ١٤٠٤هـ .

الحجوي ،محمد :

الفكر السامي ،الرباط : إدارة المعارف، ١٣٤٠هـ .

ابن رشد ، أبي الوليد :

بداية المجتهد وعفاية المقتصر ، مصر : الاستقامة ، ١٩٣٨م.

الرصاع ، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري :

شرح حدود ابن عرفه، تونس : التونسية ١٣٥٠هـ.

الزيناسي، أبي العباس:

وشي المعاصم (مخطوط خاص).

السجلماسي ، أبو القاسم:

- العمل المطلق ، المغرب : حجر فاس .
- شرح عمل فاس المغرب: حجر بفاس.

ابن عاصم:

حاشية علي بن رحال على شرح نيارة ، مصر: الشرفية ، ١٣١٦هـ.

العبدي، أبي عبد الله المواق

نفس المهندبي ، المغرب: حجر بفاس.

الغرناطي ،أبي يحيى بن عاصم:

شرح التحفة لولد ناظمها ، الرباط: مخطوط الخزانة الحسنية ، رقم ٩٨٥٦.

الفاس ، العربي :

تقييد في شهادة اللفيف (مخطوط خاص).

ابن فرحون ، برهان الدين :

تبصرة الحكام ،على هامش فتاوى عليش، مصر: مطبعة الحلبي ١٣٧٨هـ.

القرافي، شهاب الدين:

أحكام تمييز الفتاوي في الأحكام ، مصر : مطبعة الأنوار ، ١٩٣٨م.

مالك ، مالك بن أنس الأصبحي:

المدونة الكبرى رواية سحنون عن ابن القاسم ،بيروت : دار صادر (بالأفست).

المعافري ، أبي بكر ابن العربي:

أحكام القرآن ، تحقيق : البجاوي ، مصر : مطبعة الحلبي.

المعداني ،علي بن رحال:

رفع الالتباس عن شركة الخماس ، الرباط : مخطوط الخزانة العامة، رقم ١٨٦٢ .

المقري ، أبي العباس التلمساني :

- نفح الطيب ، تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٨م.
- أزهار الرياض ، المغرب : مطبعة فضالة ١٩٧٨م.

النباهي ، أبي الحسن :

المرقبة العليا ، بيروت : المكتب التجاري .

هلال ، إبراهيم :

الدر النبشر ، المغرب : حجر فاس .

الهلالي، أبي العباس :

- هزر البصر، المغرب : مطبعة حجر فاس .
- نوازل الشريف العلمي ، المغرب : حجر فاس ، ١٣١٥هـ.

الوزاني ، المهدي:

- تحفة أكياس الناس ، المغرب : مطبعة مجرية بفاس .
- حاشية على شرح التاودي للامية الزقاق ، المغرب : مطبعة حجر بفاس .

الولاتي ،محمد يحي :

حسام العدل والإنصاف (مخطوط خاص).

الونشريسي، أحمد:

المعيار المغرب ، تحقيق جماعة من الباحثين ، بيروت : دار الغرب الإسلامي .

التعديل عند أبي بكر بن العربي

الدكتور : المكي بن أحمد اقلاينة

التعديل عند أبي بكر بن العربي

الدكتور : المكي بن أحمد اقلاينة(*)

مستخلص البحث

اختلف معظم العلماء المسلمين في تعريف «العدالة» كمبدأ أخلاقي ، ويراها ابن حزم ، مثلا ، كمجرد التزام بالأوامر واجتناب للنواهي . وعلي أية حال فإن ابن العربي يعرف العدالة بطريقة تجعل المرؤة من مقوماتها الأساسية .

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف تعريف ابن العربي للمرؤات وارتباطها بموضوع «عدالة الرواة». ولعل التركيز الذي اولاه ابن عربي للمرؤات يجعلها في قلب موقفه الاصلاحي تجاه مجتماعته المسلمة .

فأهمية هذه الدراسة (دراسة الرواة) اذن تكمن في حقيقة أنها تساعدنا على قبول أو رفض روايات اولئك الرواة .

"ATAADIL" AS DEFINED BY ABI BAKR IBN AL-ARABI

By

Dr. Al-Mekki Aklaina

(ABSTRACT)

Most of the Ulama (Muslim-scholars) have differed in defining "Al-Adála" as a moral principle, for example, Ibn Hazm, see it as merely the compliance with the devine orders and the avoidance of the prohibited acts. However Ibn Al-Arabi, defines it in such a way as to make "Al Muruae" one of its basic tenets.

This paper, therefore, aims at exploring Ibn Al-Arabi's definition of Al-Muruae" as related to this issue of "Al Adála". The emphasis he places on "Al-Muruae" is very Much at the centre of his reformatory attitude towards muslim societies.

The importance, then, of this study of the transmitor's (Ruwat)"Adala" lies in the fact that it helps us to accept or reject their transmissions (Riwayat).

(*) دكتوراة الدولة ، أستاذ محاضر ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ تطوان ، المغرب .

التعديل هو الحكم على الإنسان بالعدالة ، فيكون بذلك عدلاً . فكيف ينظر ابن العربي إلى هذا الأمر ؟

هذا ما سنحاول دراسته في هذا الفصل .

المبحث الأول : معنى العدالة والعدل

المطلب الأول : معنى العدالة والعدل في اللغة :

العدالة من عدل ، يعدل ، فهو عدل .

يقال : رجال عدول ، وعدل ، اسم للجمع .

وامرأة عدل ، ونسوة عدل ، كل ذلك على معنى : رجال ذوو عدل ، ونسوة ذوات عدل ، فهو لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث ، فإن رأيته مجموعاً أو مثنى أو مؤنثاً فعلى أنه قد أجري مجرى الوصف الذي ليس بمصدر .

والعدل : ضد الجور ، وهو ما قام في النفس أنه مستقيم . وقيل : هو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط [1] .

وقال الراغب : « **العدل ضربان : مطلق يقتضي العقل حسنة ، ولا يكون في شيء من الازمنة منسوخاً ، ولا يوصف بالاعتداء بوجه ، نحو الإحسان إلى من أحسن إليك ، وكف الأذية عمن كف أذاه عنك** » .

« **وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع . ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة ، كالقصاص ، وأروش الجنايات ، وأصل مال المرتد** » . ولذلك قال : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[2] ، وقال : ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها** ﴾[3] ، فسمي اعتداء وسيئة . وهذا النحو هو المعني بقوله : ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان** ﴾[4] ، فإن العدل : هو المساواة في المكافأة ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، والإحسان : أن يقابل الخير بأكثر منه ، و الشر بأقل منه [5] .

---

(١) انظر الزبيدي : **تاج العروس** ٨/ ٩ .
(٢) سورة البقرة ، آية : ١٩٤ .
(٣) سورة الشورى ، آية : ٤٠ .
(٤) سورة النحل ، آية : ٩٠ .
(٥) الراغب الاصفهاني : **المفردات في غريب القرآن** ، ص : ٣٢٨ .

ومن أسماء الله سبحانه : [العدل]، قال ابن العربي فيه : « [العدل] في بيان حقيقته : إذا علمتم ما تقدر في اللغة من معنى هذا اللفظ ، وأن العدل : الذي لا يميل به الهوى ولا يجور في الحكم ، فإن حقيقة العدل فيه مما اختلفت فيه عبارة علمائنا على ثلاثة أوجه،الأول : قالوا : العدل : فعل ما للفاعل أن يفعله ، الثاني : كل فعل وقع لم يتعد فيه أمر ولا نهي ناه ،الثالث : العدل : ما فعله الفاعل وكل مالك الفعلة ، والعبارة الأولى أوجز وأحق في البيان ، لأنها تعم المحدث والقديم . وقد بينا ذلك في الأصول» [٦] .

المطلب الثاني : معنى العدالة والعدل في الاصطلاح :

اختلف العلماء في تعريف العدالة على أقوال عدة ، منهم متشدد ، ومنهم متساهل . من هذا القبيل قول إبراهيم النخعي إن « **العدل بين المسلمين من لم تظهر فيه ريبة** » [٧]، أما عبد الله بن المبارك فإنه بين ما يجب أن يتصف به العدل ، وما يجب أن يتنزه عنه ، فقال فيه إنه «**من كان فيه خمس خصال: يشهد الجماعة ، ولا يشرب هذا الشراب ، ولا تكون في دينه خربة ، ولا يكذب ، ولا يكون في عقله شيء**»[٨] .

أما ابن العربي ، فإننا نجده يعرف العدل بقوله : « **السواء :العدل: وهو العمل بما أمره الله** » ،[٩] وفي موضع آخر قال : « **إذا صان العبد بفضل الله نفسه عن الكبائر وأكثر الصغائر ، كان عدلاً**»[١٠]، وهو تعريف قريب مما ذهب إليه ابن حزم ، إذ قال : « **العدالة إنما هي التزام العدل . والعدل هو القيام بالفرائض ، واجتناب المحارم والضبط لما روى وأخبر به فقط** » [١١].

وظاهر كلام ابن العربي يوهم أنه لايشترط أموراً أخرى في العدالة كما هو الشأن بالنسبة لابن حزم، إلا أنه عند السبر، يتبين خلاف ذلك ، فقد أسهب في كلامه عن العدالة في موضع آخر ، وأشار إلى متعلقاتها وارتباطها بغيرها من الفضائل لأنها تساهم في تطهير النفس والسمو بها . وهي ترجع إلى ثلاثة أصول هي علامات النجاة ، تتمثل في الحكمة والشجاعة والعفة .

(٦) ابن العربي : **الأمد الأقصى** ، ص : ١٤٠ ، ب-١٤١ .
(٧) الخطيب : **الكفاية** ، ص : ٧٨.
(٨) الخطيب : نفس المصدر ، ص : ٧٩.
(٩) ابن العربي : **العارضة** ٧/ ٣٤.
(١٠) ابن العربي : **المسالك** ٤/ ١٣٨ ، أ .
(١١) ابن حزم : **الأحكام** ١/ ١٤٤.

« أما الحكمة ، فهي التنزه عن تطرق الجهل والشك إليه ،والعمل بخلافه ، قال سبحانه : ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء﴾ إلى قوله ﴿كثيراً﴾ [١٢]. وبهذا تتطهر النفس عن البله والخبث ، وذلك بأن تطيع داعي الحق ، وتعصي داعي الهوى ، وأن تحكم نفسك ، ولا تحكم نفسك عليك فتميل إلى رعونات البشرية ، وتزيغ عن مقتضى الصفات الإلهية» .

« وأما الشجاعة فهي ثبوت القلب عندما تعارض المضادات على المخاوف والمرجوات . ولم يجز أحد في الإسلام هذه الصفة حاشا أبي بكر الصديق رضي الله عنه ....، وبفضيلة الشجاعة تتطهر النفس من رذيلة الهلع والتهور» .

« وأما العفة فهي كف النفس من المكروه . وبها يكون الحياء والصبر والسخاء والورع والقصد والتودد وحسن السمت ، وبها تتنزه النفس عن الشر والجمود » .

« وأما العدالة فهي انتظام العلم والعمل على وفق المقصود من الخصال الثلاث المتقدمة » . وهي المرادة عند بعضهم بقوله ﷺ لمن رآه : **«شيبتني هود»**[١٣] ، لقوله سبحانه : **﴿فاستقم كما أمرت ﴾**[١٤] وهي العدالة والصراط المستقيم الذي حملنا الله عليه ودعانا إليه ، وتركيب ذلك كله من حال النفس وأحكامها وتصرفها على الآيتين ، وترد ذلك كله إلى العدالة وتبين فضيلتها .

«وبهذه الفضيلة ، تتطهر النفس عن الخروج عن المعنى الملائم للعقل والشرع» . [١٥]

ثم أبرز نوعية العلاقة التي يجب أن تكون بينه وبين ربه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين غيره .

فعلاقة الفرد بربه يجب أن تقوم على إيثار حق الله على حظ النفس ، وتقديم رضاه على هواه ، والإجتناب للزواجر ، والإمتثال للأوامر .

أما علاقة المرء بنفسه ، فإنها تقوم على منعها عما فيه هلاكها كما قال تعالى : **﴿ونهى النفس عن الهوى﴾**[١٦] ، ولزوم القناعة في كل حال .

---

(١٢) سورة البقرة ، آية : ٢٦٩ .
(١٣) جزء من حديث في **جامع الترمذي** ١٢/ ١٨١ ، من **رواية ابن عباس** ، قال فيه الترمذي : «هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه » .
(١٤) سورة هود ، آية : ١١٢ .
(١٥) ابن العربي : **قانون التأويل** ، ٢/ ١٤٢-١٥١ .
(١٦) سورة النازعات ، آية : ٤٠ .

أما علاقته بالغير فيجب أن تقوم على بذل النصيحة ، وترك الخيانة فيما قل وكثر ، والإنصاف من نفسه لهم ، وعدم الإساءة إلى أحد بقول ولا فعل ، لا في سر ولا في علن ، حتى بالهم والعزم ، والصبر على البلوى (١٧) .

وعلق القرطبي على تفصيله هذا بأنه حسن وعدل (١٨) .

والمتأمل في صنيع ابن العربي يلمس إشارته إلى تفاوت درجات العدالة خلافاً لما يراه ابن حزم من أنها رتبة واحدة .

وإن الهدف من التمييز بين درجات العدالة هو الترجيح بين الروايات عند الاختلاف بسبب كون راوي أحد الخبرين أعدل من راوي الخبر الثاني . لذا نجد ابن العربي يمايز بين حالتين :

١ ـ حالة عليا تصل إلى التحكم حتى في الهم والعزم والصبر على البلواء، وهذا أمر لا يستطيعه كل الناس لما فيه من مشقة . وفي ذلك مجال التفاضل فيما بينهم .

٢ ـ حالة دنيا تقف عند حدود الإنصاف من نفسك وترك الأذى . أو قل : العمل بالأوامر ، وترك النواهي . فمن كان كما ذكر ، كان عدلاً مرضيًا .

ولا يقف ابن العربي عند هذا الحد ، إذ نجده يشترط إلى جانب التقوى : المروءة باجتناب الدناءة، لأن المروءة ستر الدين ، والحجاب بينه وبين المعاصي، كالثوب يستر البدن عن الحر والزمهرير (١٩) .

وهذا الشرط مذهب الإمام مالك والمشهور من مذهب الشافعي (٢٠) . وقد اختلف العلماء في معنى المروءة وعسر عليهم ، فقد سئل إياس بن معاوية عنها ، فقال : **« أما في بلدك وحيث تعرف فالتقوى ، وأما حيث لا تعرف فاللباس »** .

أما الامام الشافعي ، فإنه يرى أن أركانها أربعة : **«حسن الخلق والسخاء ،والتواضع ،والنسك»** .

وسأل معاوية رجلاً من عبد القيس : **« ما تعدون المروءة فيكم ؟ قال : الحرفة والعفة »** (٢١) .

(١٧) ابن العربي : **أحكام القرآن**، ٣/ ١١٧٢ .
(١٨) القرطبي : **الجامع لأحكام القرآن** ١٠/ ١٠٩ .
(١٩) ابن العربي : **القبس** ، ص : ٢٤٧ ، **والمسالك** ٤/ ١٣٨ ، ب .
(٢٠) الباجي : **إحكام الفصول في أحكام الاصول** ، ص : ٣٦٢ .
(٢١) انظر البيهقي : **السنن الكبرى** ١٠/ ١٩٥ .

ويبدو في هذه التعاريف وغيرها اختلاف في تحديد مدلولها ، لأنها في الواقع خارجة عن رسم العدالة ، وإنما ترتبط أحيانا بصفات إن تحلى المرء بها زادته فضلا على فضل ، وترتبط أخرى بعادات وأعراف أهل البلد ، فلا يستساغ الخروج عنها ، وإلا كان ساقط المروءة .

ومن البدهي أن الأعراف تختلف من بلد لآخر ، ومن عصر لعصر لاختلاف الأمزجة والتكوين ، ونوعية العلاقات التي تربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض ، لهذا قد نجد أمراً يعده أهل بلد عادياً لا يؤثر في المروءة ، بينما يعتبره آخرون مؤثراً فيها ، ومن اقترفه جرحوه بسبب ذلك [٢٢]، كحكم شعبة بن الحجاج على الرجل الذي رآه يركض على برذون بأنه ساقط المروءة [٢٣] . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى اختلاف العلماء في تحديد مدلول المروءة ، إلا أنهم وإن اختلفوا في ذلك فإن أهل السنة والزيدية من الشيعة متفقون على ضرورة الاعتماد عليها في الحكم بعدالة الرواة[٢٤] .

وقد وضع ابن العربي لها ضابطاً حتى يرفع اللبس عن المسألة فقال في القبس : « **والضابط لكم الآن فيه : ألا يأتي أحد منكم بقدر منه** (أي: الدناءة) ، **ما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل** »[٢٥] . وفي المسالك قال : « **والضابط لكم الآن فيه : ألا يأتي أحد منكم ما يعتذر منه مما يحبسه عن مرتبته عند أهل الفضل ، فحينئذ يكون من أهل العدالة** » [٢٦] .

ولعل موقف أهل السنة هذا ، يرجع إلى كون العالم يقتدى به ، لذا ، فعليه أن يترفع عن الدنايا . والتصرفات إذا صدرت من شخص عادي وصادفت السكوت من طرف المجتمع ، فإنها تشيع ، فكيف إذا صدرت من العالم ؟!

في واقع الأمر يعتبر هذا موقفاً إصلاحياً للمجتمع ، وكلما كان النقد منصباً على تصرفات الأفراد كان الهدف من وراء ذلك تقويمه في سبيل الرقي بالأمة إلى التربية المثلى عن طريق القدوة الحسنة .

والإقتداء هو اتباع لسلوك سام لنموذج خضع لتربية مثالية . والعلماء ورثة الأنبياء ، فكان يجب أن يكون سلوكهم بعيداً عن النقائص [٢٧]. لذلك ، كره علماء المالكية دخول الأسواق لأرباب الفضل لما

---

(٢٢) راجع مقالنا : «ميزان التعديل والتجريح عند المحدثين» **المنهل**، السعودية ، عدد ٤٨٤ -أكتوبر-نوفمبر ١٩٩٠ ، ص : ٦٠ .
(٢٣) البلقيني : **محاسن الإصطلاح** ، ص : ٢١٨ .
(٢٤) انظر الصنعاني : **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الانظار** ٢/ ١١٧ .
(٢٥) ابن العربي : **القبس** ، ص : ٢٤٧ .
(٢٦) ابن العربي : **المسالك** ٤/ ١٣٨ ، ب.
(٢٧) لقد قمنا بالتفصيل في المسألة في دراسة لنا ـ تحت عنوان : **النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى** ، ص : ١١٩ ـ ١٢١ .

كثر فيها الباطل ، وظهرت فيها المناكر ، تنزيهًا لهم عن البقاع التي يعصى الله فيها ، إلا أنهم استثنوا من ذلك دخولهم أسواق الكتب والسلاح . قال القرطبي في ذلك : « **ما ذكرته مشيخة أهل العلم فنعما هو، فإن ذلك خال من النظر إلى النسوان ومخالطتهن إذ ليس بذلك من حاجتهن .وأما غيرهما من الأسواق، فمشحونة منهن ، وقلة الحياء قد غلبت عليهن ،حتى ترى المرأة في القيساريات وغيرهن قاعدة متبرجة بزينتها ، وهذا من المنكر الفاشي في زماننا هذا ، نعوذ بالله من سخطه**» (٢٨) .

إلا أن ابن العربي لم يعتبر دخولهم باقي الاسواق مما يغمزهم . لذا ، فإنه يجوز للعالم دخول كل سوق للحاجة إليه ، شريطة أن لا يأكل فيه ، فإن ذلك إسقاط للمروءة ، وهدم للحشمة(٢٩) .

وهذا لا يعني التنزه عن جميع المعاصي ، فإن ذلك يقتضي العصمة ، وهي ليست إلا للانبياء . والشريعة تنبني على الممكن في الوجود ، الغالب في الأحوال ، « **وهو التنزه عن الكبائر ، فإذا صان العبد ـ بفضل الله ـ نفسه عن الكبائر، قال بعضهم : وأكثر الصغائر كان عدلاً** » (٣٠) .

والقول الفصل عند ابن العربي أن الصغائر لا تؤثر في العدالة سواء جاهر بها أو لم يجاهر ، وذلك لانه لا يمكن للمرء الإنفكاك عنها بخلاف الكبائر (٣١) .

المبحث الثاني : العدالة لا تعني العصمة :

من الأمور التي يعرج عليها العلماء عند دراستهم لمدى عدالة الرجل : معالجة مدى اجتنابه للذنوب ، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عما إذا كان مفترضًا في الناس عدم اقترافهم لأي ذنب كيفما كان ، صغر أو كبر ، بحيث يكونو آية في الكمال ، عندها فقط يحكم لهم بالعدالة ؟ ! أم أنه يغتفر لهم اقتراف بعض الذنوب دون بعض ؟ ثم إذا اقترفوا ما يستحقون عليه العقاب وفقدان صفة العدالة ، هل يمكن أن يغفر الله لهم ؟ وهل يمكن أن يسترجعوا صفة العدالة ؟ .

لا شك أن الانسان غير معصوم من الخطأ ، فالعصمة إنما هي للانبياء ويرجع ابن العربي سبب وقوعه في الذنب إلى طبيعته البشرية ، وما جبل عليه من حب الشهوات ، لذا ، قال : « **... ولما خلق**

(٢٨) القرطبي : **الجامع لاحكام القرآن** ١٣/ ١٤ .
(٢٩) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٣/ ١٤١٤ ـ ١٤١٥ . ومن الأحاديث الموضوعة على رسول الله ﷺ في ذلك : «**الأكل في السوق دناءة** » ، قال فيه ابن العربي : «**رويناه من غير طريق ، ولا أصل له في الصحة ولا وصف**» . **نفس المصدر** ٣/ ١٤١٥ .
(٣٠) ابن العربي : **القبس** ، ص : ٢٤٧ .
(٣١) انظر ابن العربي : **أحكام القرآن** ، ٣/ ١٠٦٤ ، ١٤٢١ ، **والعارضة** ، ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠ .

الإنسان من نتن وقذر ، بسابق القدر ، ثم حلي بعقل وسمع وبصر ، كانت الرذيلة صفة لازمة ، وعادت الفضيلة مكتسبة ، وقد خلق على الفطرة ، وصار من أصل يكون عليه ، وفرع يعاد إليه»[٣٢].

إلا أن هذه المعاصي التي يرتكبها تختلف من حيث جسامتها ، فهل تسقط عدالة الفرد لاقل هفوة تصدر منه ؟ ! لو فعلنا ذلك لما بقي على وجه الدنيا إنسان عدل . لهذا ، نرى ضرورة تحديد المقصود من الذنوب والمعاصي عند العلماء عامة وابن العربي خاصة ومدى تأثيرها على العدالة .

المطلب الأول : أقسام المعاصي :

ذهب الجمهور إلى اعتبار المعاصي نوعين صغائر ، وكبائر مستدلين على ذلك بقوله تعالى : **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾**[٣٣].

كما احتجوا أيضا بالسنة كا هو الشأن بالنسبة للأحاديث التي تخصص بعض الذنوب بأنها كبيرة وأخرى بأنها أكبر الكبائر .

بينما ذهب البعض كالجويني وابن فورك ، إلى أن هذا التقسيم إنما هو نسبي في الواقع ، أي أن ذنباً أصغر أو أكبر بالنسبة إلى ذنب آخر ، وإلا فإن كل الذنوب كبائر ، لان العاصي يعاند الله عز وجل ، معاندة كبيرة ، ولكن هناك ذنب أعظم من ذنب ، وذنب أقل من آخر .

في حين ، نجد رأياً آخر يأخذ به الحليمي ، يقسم بمقتضاه المعاصي إلى ثلاثة أقسام : صغيرة ، وكبيرة ، وفاحشة . فقتل النفس بغير حق : كبيرة ، فإن قتل شخصاً ذا رحم له : ففاحشة فأما الخدشة والضربة : فصغيرة[٣٤].

فما هو رأي ابن العربي في المسألة ؟

إن المتتبع لآراء ابن العربي ، يجده يمايز بين أنواع المعاصي ، فهي عنده رتب متفاوتة ، منها الصغير ، ومنها الكبير . ويستدل على هذا التمييز بقوله تعالى : **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾**[٣٥] . وبقوله عليه السلام : **« الصلوات الخمس والجمعة كفارة لما بينهن ما اجتنبت**

(٣٢) ابن العربي : **قانون التأويل** ، ٢/ ٨٧ .

(٣٣) سورة النساء ، آية : ٣١.

(٣٤) الشوكاني : **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول** ، ص : ٥٢ .

(٣٥) سورة النساء ، آية : ٣١.

الكبائر » [٣٦] . فاستخلص ابن العربي أنه يقتضي من ذلك **« أن في الذنوب كبائر نصاً ، واقتضى أيضًا أن فيها صغائر ضرورة ، لأنها من الأسماء المتقابلة كالطويل والقصير ، والاب والابن »** [٣٧] .

وبهذا يتضح أن ابن العربي يرى رأي الجمهور ، الأمر الذي يجرنا إلى البحث عن معنى الصغائر والكبائر ، والفرق بينها .

المطلب الثاني : معنى الكبائر والصغائر :

في التعريف بالكبائر وتمييزها عن الصغائر ، قام البعض بإحصائها ، بينما يرى آخرون أن الأولى تقديم تعريف للمسألة ، عن طريقه يمكن لنا التفرقة بينها . ثم إن الذين اهتموا بإحصائها اختلفوا في عددها ، فقال عبد الله بن مسعود : هي أربع ، وقال عبد الله بن عمر : هي سبع ، وقال عبد الله بن عمرو بن العاص : هي تسع ، وقال غيره : هي إحدى عشرة ، وقال آخر : هي سبعون . وقيل : كل ما ترتب عليه حد في الدنيا ، أو وعيد في الآخرة فهو كبيرة ، وما لم يترتب عليه هذا ولا هذا فهو صغيرة . وقيل : كل ما لعن الله فاعله فهو كبيرة ، وقيل : كل ما ذكر من أول سورة النساء إلى قوله : **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾** . [٣٨]

أما ابن العربي فإنه لم يستسغ تعديد الكبائر ، وانتقد من فعل ذلك ، وفي أسلوبه نوع من النقمة وكأنه يخاطب مذنبين بقوله : **« وقد جمعها بعض الأشياخ ، ونظمها على الجوارح ، وبلغها سبع عشرة كبيرة ، فياليتكم تركتموها ! فإنكم تكونون لغيرها أترك .. »** [٣٩] .

لذا ، فإنه يرى أن الأفضل هو تقديم تعريف لها لعدم إمكان حصرها على وجه اليقين [٤٠] ، لانها مستورة في القرآن والسنة كشأن ساعة الجمعة ، فإنها مخبوءة في اليوم ، وليلة القدر في شهر رمضان لحكمة ، وهي الترغيب في الإكثار من النوافل طول يوم الجمعة ، وقيام شهر رمضان ، وهذه الحكمة أيضا في ستر الكبائر ، ففي ذلك ترهيب للناس من اقتراف الذنوب ليقع الإجتناب لجميعها [٤١] .

---

(٣٦) انظر : **مسند أحمد** ، ١٨/ ١٧ح ٩١٨٦ ، ١٨/ ٨٤ح ٩٣٤٥ ، ٢٠/ ٤٨ح ١٠٢٩٠ .
(٣٧) ابن العربي : **العارضة** ، ١١/ ١٥١ .
(٣٨) سورة النساء ، آية : ٣١ . وانظر تفصيل ما ذكرنا عند ابن القيم في : **الداء والدواء** .
(٣٩) ابن العربي : **قانون التأويل** ، ٣/ ٣٩٥.
(٤٠) ابن العربي : نفس المصدر ٣/ ٣٩٥.
(٤١) ابن العربي : **أحكام القرآن** ، ٢/ ٨٠٥ ، **وقانون التأويل** ، ٣/ ٣٩٥.

وللتعريف بالصغائر والكبائر ، وبيان أوجه الفرق بينهما ، قال ابن العربي : « **الذي يتحصل في الفرق بين الكبائر والصغائر أن كل ما ورد عليه الوعيد من الله بالعقاب أو في معناه ، فهو كبيرة ، وما ورد عنه النهي مطلقاً من غير اقتران وعيد ، فليس بكبيرة عند الاطلاق** »[٤٢].

والمتأمل يجد أن ما نص عليه ابن العربي هوما أشار إليه ابن حزم في قوله : « **والكبيرة هي ما سماها رسول الله ﷺ كبيرة ، أوما جاء فيه الوعيد والصغيرة ما لم يأت فيه الوعيد** »[٤٣].

وهذان التعريفان بلغا من الدقة ما أغنى عن إحصاء الذنوب ، ويكفي تطبيق القاعدة عليها لمعرفتها.

إلا أن ابن العربي أورد تفرقة أخرى يمكن الاعتماد عليها للتمييز بين الكبائر والصغائر ، وهي « **أن ما بينك وبين العباد من المظالم فهو كبيرة ، لانه لا يغتفر ، وما بينك وبين الله فليس بتلك المنزلة ، إنه أخف** »[٤٤] ، ما عدا الكفر ، فإنه أكبر الكبائر . ولم ينص عليه في هذه التفرقة ، لانه في معرض الكلام عن أعمال الجوارح ، فالمخالفة في هذا المجال معصية ، أما في مجال العقائد فهو الكفر[٤٥].

وإذا كان تعديد الكبائر يعسر ، فإن تقسيمها يسهل ، الأمر الذي يقربها إلى الأذهان لا على سبيل الإحاطة بها .

فهي في القلب أربعة : الشرك ، والإصرار ، والقنوط من رحمة الله ، والامن من مكر الله .

وفي اللسان أربعة : شهادة الزور ، والقذف ، واليمين الغموس، والسحر . وعند مالك رحمه الله أن السحر كفر ، فيدخل في قسم الشرك ، وتعوض عنه بالنميمة .

وفي البطن ثلاثة : شرب الخمر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، وفي الفرج اثنان : الزنا ، واللواط .

وفي اليدين اثنان : القتل والسرقة .

وفي الرجلين واحد : الفرار من الزحف .

---

(٤٢) ابن العربي : **العارضة** ، ١١/ ١٥٢ .
(٤٣) ابن حزم : **المحلى** ، ٩/ ٣٩٣.
(٤٤) ابن العربي : **العارضة** ، ١١/ ١٥٣ ، **وقانون التأويل** ، ٣/ ٣٩٨.
(٤٥) ابن العربي : **أحكام القرآن** ، ٣/ ١٤١٢ .

وفي جميع البدن : عقوق الوالدين(٤٦)

ثم قام ابن العربي بالموازنة بين الكبائر ، إذ هي درجات متفاوتة ، وأكبر الكبائر هو تكذيب الله ، أو الكذب عليه في ذاته وصفاته . ثم القتل ، لما فيه من هتك حرمة الجنس وتفضيل النفس . ثم شهادة الزور ، فإن فيها قطع الحقوق ، والتلبيس على الحق بصورة الباطل . والكذب كله كبيرة، ولكنه متفاضل بحسب عظم متعلقاته في هتك الحرمة به .

وتختلف مراتب عقوق الوالدين ، فأعظمها : القتل ، لما كان أعظم درجات القتل : قتل الوالد ، وأقلها : التأفيف ، والتعبيس في وجوههما (٤٧) .

وهكذا ، يمايز ابن العربي بين مراتب الكبائر . وحتى لا نستطرد في هذه الموازنة ، نذكر الميزان الذي يعول عليه في تفرقته هاته ، ذلك انه يعتبر « **كبر المعصية على قدرها علماً ومحلها** » (٤٨) لذا ، فإن «**الآثام في الآخرة تتضاعف بتضاعف الحرمات في الدنيا ، وتتعدد بتعددها ... فالكذب حرام كبيرة، فإن اتصلت بذكر الله عظمت ، فإن اتصلت بقطع حق امرئ تضاعفت ، فإن كانت بعد العصر زادت ، فإن كانت على منبر النبي ﷺ ـ وهو روضة من رياض الجنة ـ لم يأمن أن يكون ذلك قطعاً لحظه منها..** » (٤٩) .

وهذا ما استفاد منه ابن القيم على ما يبدو في تحديده لطرفي الميزان بين أعدل العدل ، وأكبر الكبائر ، وما بينهما من رتب مختلفة في إطار البر أو المعاصي . وفي هذا ، قال : « **فأخبر سبحانه أنه أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل ، ومن أعظم القسط : التوحيد، وهو رأس العدل وقوامه ، وإن الشرك لظلم عظيم . فالشرك أظلم الظلم ، والتوحيد أعدل العدل . فما كان أشد منافاة لهذا المقصود فهو أكبر الكبائر . وتفاوتها في درجاتها بحسب منافاتها له . وما كان أشد موافقة لهذا المقصود فهو أوجب الواجبات ، وأفرض الطاعات** » (٥٠) .

وكصنيع ابن العربي ، قام ابن القيم بتقسيم الذنوب إلى أربعة أنواع : (٥١)

١ ـ **الذنوب الملكية** : وهي أن يتعاطى الانسان ما لا يصح له من صفات الربوبية ، كالعظمة ، والكبرياء . ويدخل في هذا : الشرك بالله تعالى . وهو نوعان :

---

(٤٦) ابن العربي : **العارضة** ، ١١/ ١٥٢ ـ ١٥٣ ، **وقانون التأويل** ، ٣/ ٣٩٧ .
(٤٧) انظر تفصيل ذلك عند ابن العربي : **العارضة** ، ١١/ ١٥٣ .
(٤٨) ابن العربي : **القبس** ، ص : ٢٤٨ .
(٤٩) ابن العربي : **نفس المصدر** ، ص : ٢٥٢ .
(٥٠) ابن القيم : **الداء والدواء** ، ص : ١٤٦ ـ ١٤٧ .
(٥١) ابن القيم : **نفس المصدر** ، ص : ١٤١ ـ ١٤٢ .

أ - شرك في أسمائه وصفاته ، وجعل آلهة أخرى معه . وهذا الشرك يدخل النار .

ب - شرك في المعاملة . وهذا قد لا يوجب دخول النار وإن أحبط العمل الذي أشرك فيه مع الله غيره ، وهذا أعظم الذنوب ولا ينفع معه عمل .

٢ - **الذنوب الشيطانية** : وهي التي يتشبه فيها المذنب بالشيطان في الحسد ، والبغي والغش والخداع ، والمكر ، وهذا النوع يأتي في المرتبة الثانية في المضرة .

٣ - **الذنوب السبعية** : وهي التي فيها شراسة السباع ، كالعدوان والغضب .

٤ - **الذنوب البهيمية** : وذلك كالشره ، والحرص على قضاء شهوة البطن والفرج .

وهذا القسم أكثر ذنوب الخلق لعجزهم عن الذنوب السبعية والملكية ، ومنه يدخلون إلى سائر الأقسام . فهو يجرهم إليها بالزمام ، فيدخلون منه إلى الذنوب السبعية ، ثم إلى الشيطانية ، ثم إلى منازعة الربوبية ، والشرك في الوحدانية .

ولعل ابن القيم أخذ هذا التدرج في المعاصي من ابن العربي ، إذ هو نفس ما نص عليه ، فالعاصي عنده إما أن يكون لاهيًا عن الوعيد أو ذاكراً له . فإذا كان لاهيا عنه ، ولم يحضره ذكره ، فهو من **﴿الذين نسوا الله ، فأنساهم أنفسهم﴾** (٥٢) . فقد كان عليه أن يستحضر التحريم في هذا المقام العظيم ، **« فإذا لم يخلق الله الذكر له ، فقد أراد هلكته ، وعليه إثم الذاكر ، لأن أمره لم يكن لأول مرة ، ولكنه كان بالانهماك في أسباب المعاصي والإكباب على الشهوات المباحة أولاً ، ثم المشتبهات ثانيًا ، ثم المحرمات المحضة ثالثاً ، ثم تغلبه الشهوة وتجره العادة فيقع من غير إرادة ، وهذا هو حقيقة الإستدراج الذي قال فيه سبحانه : ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾** (٥٣)..» (٥٤).

فإذا تحققت الكبيرة ، فهي فاحشة عند ابن العربي ، سواء ما ظهر منها للأعين أو بالدليل كما ورد النص فيه ، قال تعالى : **﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ﴾** (٥٥) ، أو وقع بالإجماع عليه ، أو قام الدليل الجلي به .

والباطنة ، وهي كل ما خفي عن الأعين ، أو خفي بالدليل ، كتحريم نكاح المتعة (٥٦) .

---

(٥٢) سورة الحشر ، آية : ١٩ .
(٥٣) سورة الاعراف ، آية : ١٨٢ .
(٥٤) ابن العربي : **قانون التأويل** ، ٣/ ٢٧٠ - ٢٧١ .
(٥٥) سورة الاعراف ، آية : ٣٣ .
(٥٦) ابن العربي : **أحكام القرآن** ، ٢/ ٧٨٣ .

وابن العربي ، بعمله هذا يخالف من قسّم المعاصي إلى صغائر ، وكبائر ، وفاحشة ، وتحصل أن الكبائر ما ورد فهي الوعيد ، أو وصفه الله أو رسوله ، أو هما معا بأنه من الكبائر ، أما ما لم يوصف بأنه من الكبائر فإنه من الصغائر ، وهي أمور لا يمكن للمرء أن ينفك عنها ، لأن من طبيعة البشر الوقوع فيها، بخلاف الكبائر ، فإنه يمكن اجتنابها[٥٧].

المطلب الثالث : حكم اقتراف المعاصي :

إن الهدف من دراستنا لانواع المعاصي يرتبط بمعرفة مدى عدالة الرواة الذين يقترفونها ، إذ ما من شك أن كل إنسان إلا وقد أذنب إلا أن الذنوب متفاوتة كما بينا .

ومن الجدير بنا ؛ البحث عن مدى تأثيرها على عدالة الرجل ، وإذا ما أثرت فيها وسلبته إياها ، هل يمكن استرجاعه لها ؟ أم أنه يتحمل جريرة عمله إلى الأبد ؟

إننا عندما نعود إلى مدلول العدل عند ابن العربي ، نجده يشترط كغيره من العلماء اجتناب الكبائر، أما إذا لم يتجنبها ، فإنه يكون ساقط العدالة[٥٨].

أما الصغائر فإنها لاتؤثر فيها ، لأنه كما يقول ابن العربي : « **لما كان العبد لا يستطيع النزوع عن صغائر الذنوب ، ولا يمكن بشراً الإحتراز منها ، لم تؤثر في عدالته ، ولما كانت الكبائر يمكن التوقي والإحتراز منها قدحت في العدالة** »[٥٩].

على هذا الأساس فإن المرء سواء جاهر بالصغائر أو لم يجاهر ، فإنها لا تقدح في عدالته عند ابن العربي على ما يبدو ، لان الصغيرة تبقى دائمًا صغيرة ولا تصبح كبيرة من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الجبلة البشرية لا يمكنها الإنفكاك عن هذا النوع من المعاصي .

إلا أنه مع ذلك يرى أن « **التمادي على المعاصي يوقع في سوء الخاتمة ، ويذهب حلاوة الطاعة، فيذهب على المرء دينه وهو لا يشعر ، فأما بنفس المعصية ، فلا يكون كافراً ، وإنما يكون معرضاً نفسه لسوء الخاتمة ، أو لينفذ فيه ما شاء من عذابه أو عفوه** »[٦٠].

---

(٥٧) ابن العربي : **أحكام القرآن**، ٣/ ١٤٢١ .
(٥٨) انظر ابن العربي : **العارضة** ، ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠ ، و**أحكام القرآن**، ٣/ ١٠٦٤ ، و١٤٢١ .
(٥٩) انظر : ابن العربي : **أحكام القرآن**، ٣/ ١٤٢١ ، و**العارضة** ، ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠ .
(٦٠) ابن العربي : **العارضة** ، ٢/ ٢٨٦ .

وسوء العاقبة التي يتكلم عنها ابن العربي رهينة بجرأة الرجل على ارتكاب المعاصي وتعوده عليها حتى يرتكب الكبائر ، كما أنها رهينة بمقدار السيئات التي جمعها عند عرضها على الميزان في مقابل الحسنات .

المطلب الرابع : مكفرات الذنوب :

تبين لنا أن الذنوب درجات ، فهل يتم التكفير عنها بوسيلة واحدة ؟ ودرجة واحدة ؟في هذا الصدد، يشير ابن العربي إلى نوعين من المخالفات :

أ ـ مخالفة في الاعتقاد ، وهو الكفر ، ولا عفو عنه ، لقوله تعالى : **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[٦١] .

ب ـ ومخالفة هي من أعمال الجوارح ، وهذه هي المعاصي[٦٢] والمعاصي نوعان :

أ ـ صغائر مما يتعلق بحقوق الله سبحانه ، وهذه هي التي يحكم بمغفرتها .

ب ـ وكبائر ، وهي ما يتعلق بحقوق الآدميين ، وهذه لا تغتفر ، ولكن يقع النظر فيها بالمقاصة والموازنة بين الحسنات والسيئات .[٦٣]

على هذا الأساس يمايز ابن العربي بين الأمور التالية في غفران السيئات :

١ ـ إما أن يتفضل الله بمغفرته ورحمته ، كما في قوله عليه السلام : **« يقول له : عبدي ، أتذكر يوم كذا إذ فعلت كذا وكذا ؟ حتى إذا رأى الرجل أن قد هلك ، يقول : أنا سترتها عليك في الدنيا ، وأنا أغفرها لك اليوم »**[٦٤] .

٢ ـ وإما أن يدخل الإنسان النار يأخذ بها ما شاء من الإقتصاص ، وما يغفره أكثر مما يأخذه .

٣ ـ وإما أن تقع الموازنة بين صحائف الحسنات وصحائف السيئات ، يخلق الله فيها الثقل ، يضعها على كفتي الميزان بما يعلم من إخلاص صاحبها بالطاعة وإصراره على المعصية وندمه على

(٦١) سورة النساء ، آية : ٤٨ .
(٦٢) ابن العربي : **أحكام القرآن**، ٣/ ١٤١٢ .
(٦٣) ابن العربي : **العارضة** ،١/ ١٠ .
(٦٤) انظر : **صحيح البخاري** ٥/ ٩٦ ح ٤٤١ ، ٨/ ٣٥٣ ح ٤٦٨٥ ، ١٠/ ٤٨٦ح ٦٠٧٠ ، ١٣/ ٤٧٥ح ٧٥١٤ ، وسنن ابن ماجة ١/ ٧٨ـ٧٩.

الذنب أو جرأته وحرصه على الخير أو كسله (٦٥) ، وهذا مايسميه ابن العربي « **بحبط الموازنة** » ، فإذا ترجحت السيئات ، يذهب بالرجل مثلاً إلى النار ، فيسقط حكم الحسنات عندها ، فإذا أخرج منها أو غفر له ، أخذ جزاء حسناته (٦٦) .

٤ ـ أن تقع التوبة من العاصي (٦٧) .

وقد عرف ابن العربي التوبة بأنها في الأصل اللغوي تفيد الرجوع، (٦٨) أي : الرجوع عن حال إلى حال . وخصت في الشريعة بالرجوع عن حال المعصية إلى حال الطاعة(٦٩) ، ذلك أن المرء يخلق سليمًا على الملة والفطرة والدين ، ثم تنشأ العيوب ، فإن تمادى هلك أو عذب ، وإن عاد إلى حال السلامة نجا وسلم (٧٠) . وهي فرض على كل عاص ، مستحبة لكل غافل مما اجتمعت عليه الأمة . (٧١)

وعدّ ابن العربي للرجوع عنها أركاناً ثلاثة ، وهي : (٧٢)

أ ـ الندم على ما فرط من عيوبه ، وذلك لا يكون إلا بتحقيق المعرفة بأنها عيوب .

ب ـ الإستغفار بالقلب واللسان .

ج ـ العزم على ألا يعود في المستقبل إلى شيء مما وقع إن أمكنه العود ، وإلا سقط ذلك عنه ، وبقي الندم .

واشترط ابن العربي للتوبة أمرين :

الاول : اجتناب الكبائر ، إذ هو شرط في غفران ما دونها (٧٣) .

الثاني : أن تكون التوبة في حالة الغيب عن حال الآخرة ، والقول الجامع في ذلك كما قال : « **إن الله لا يقبل عملاً إلا على الغيب إذا شاهد العبد المكلف أمور الآخرة ، وخرج عن سنة الدنيا بالاستحضار**

(٦٥) ابن العربي : **القبس**، ٢/ ٣٩١ـ٣٩٢ .
(٦٦) ابن العربي : **العارضة** ، ١/ ٢٨٧ـ٢٨٨ .
(٦٧) ابن العربي : نفس المصدر ٤/ ٩٦ .
(٦٨) ابن العربي : نفس المصدر ١٣/ ٥٥ .
(٦٩) ابن العربي : **كتاب المتوسط في الإعتقاد** ، ص : ١٥١ ، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط ، رقم ٢٩٦٣ .
(٧٠) ابن العربي : **العارضة** ١٣/ ٥٥ .
(٧١) ابن العربي : **المتوسط** ، ص : ١٥١ .
(٧٢) ابن العربي : **الأحكام** ٣/ ١٣٠٥ ، ٢/ ٥٩٠ ، **والعارضة** ١٣/ ٥٥ **والمتوسط** ، ص : ١٥١ .
(٧٣) ابن العربي : **المسالك** ١/ ٤٦ ، أ .
(٧٤) سورة طه ، آية : ١٥ .

لقبض النفس أو طلوع الشمس من مغربها ، وهو أول آيات الآخرة وآخر أحكام الدنيا ، فقد خرج عن أن يؤمن بالغيب إلى المشاهدة التي لم يجعل التكليف عليها، ولا ربط الثواب والعقاب بها . وإليه الاشارة بقوله تعالى لموسى : ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس﴾ [74] **. ومن قضائه أنه لا يجزي إلا على الغيب»** [75] . لهذا عد ابن العربي للتوبة وقتين :[76]

الأول : طول العمر ما لم يغرغر العبد ، ولا بلغت نفسه الحلقوم ، ولا حضره الموت واستيقن الفراق ، فالتوبة منه مقبولة . بذلك جاء القرآن ، ونظمته السنة .

الثاني : ما لم تطلع الشمس من مغربها ، فإذا طلعت من مغربها ، لم تقبل توبته .

ولم يشترط ابن العربي أن تكون التوبة عن جميع الذنوب كما يرى الصوفية والبهشمية ، فإنها إن وقعت عن ذنب دون ذنب أجزأته ، لأنه وإن كانت عن ضعف شهوة ، أو عارض دنيوي ، فقد أسقط الله عنه إثمها ، كما لو تاب من الزنا بعد جبه [77] ، وإن وقعت التوبة عن جميع الذنوب ، فهي التوبة النصوح[78].

كما لم يشترط ألاّ ينكث ، لذا فإنه إن نكث تنفعه التوبة مرة ثانية كما قال ابن العربي ، فقد ثبت الخبر والإجماع على قبولها قطعاً إلى المعاينة عند الموت . لكن العلماء أشاروا إلى أن الناكث في توبته دائما ، المستخف بحقها مرة بعد أخرى ، يورث استخفافه القلب قسوة ربما لم يقدر على تليينها عند الخاتمة [79].

فإن ثبتت توبته كان كمن لا ذنب له [80] إن كان الأمر متعلقاً بحق من حقوق الله سبحانه ، أما إن كان متعلقا بحق من حقوق العباد كالزنا ، فإن الحق فيه لأب المرأة وابنها وزوجها وأخيها وذوي قرابتها فيما هتك من حريم وجر من عار عليهم ، وهذا مما لا يغفر ، وإنما وقعت الإشارة بالمغفرة عند الستر إلى حق الله خاصة ، فأما حقوق الناس فلا تدخل تحت المغفرة ، ويقتص لصاحب الحق ، يأخذ ما شاء من حسنات الرجل [81].

---

(٧٥) ابن العربي : **المتوسط** ، ص : ١٥٢ .
(٧٦) ابن العربي : نفس المصدر ، ص : ١٥٢ .
(٧٧) ابن العربي : **العارضة** ١٣/ ٥٦ .
(٧٨) ابن العربي : **المتوسط** ، ص : ١٥٣ .
(٧٩) ابن العربي : **العارضة** ٨/ ٥٣ـ ٥٤ ، **والمتوسط** ، ص : ١٥٢ .
(٨٠) ابن العربي : **العارضة** ٨/ ٥١ .
(٨١) ابن العربي : **نفس المصدر** ٦/ ٢١٩ـ ٢٢٠ .

وإن فكرة الموازنة هاته التي عرضها ابن العربي، سيقتبسها ابن القيم منه، وسيبلورها بشكل طريف، بحيث جعل الأعمال المكفرة بمثابة جرعات الدواء تواجه الداء، وعدها ثلاث درجات: [٨٢]

إحداها : أن تقصر عن تكفير الصغائر لضعفها وضعف الإخلاص فيها والقيام بحقوقها بمنزلة الدواء الضعيف الذي ينقص عن مقاومة الداء كمية وكيفية .

الثانية : أن تقاوم الصغائر ، ولا ترقى إلى تكفير شيء من الكبائر .

الثالثة : أن تقوم على تكفير الصغائر ، وتبقى فيها قوة تكفر بها بعض الكبائر .

المبحث الثالث : كيفية إثبات عدالة الراوي

للتعرف على عدالة الرواة ، لابد من الاعتماد على وسيلة تبين لنا درجة الراوي في العدالة ، هل هو في أعلى درجاتها ؟ أو في أدنى مستوياتها ؟ وذلك قصد الحكم على روايته بالقبول أو الرد ، أو الترجيح بين الروايات عند التعارض.

وقد جرت عادة المحدثين اختبار بعضهم البعض ، وكذا تزكيتهم للرواة . وهذا الامر هو الذي يدعونا إلى البحث عن كيفية إثبات هذه العدالة عند المحدثين عموماً ، وعند ابن العربي على وجه الخصوص .

ويستطيع الباحث التمييز بين الطرق التالية في إثبات العدالة .

١ ـ الشهرة والاستفاضة :

إن المشهور بالعدالة والثقة والأمانة ، لا يحتاج إلى تزكية المعدل ، لأن الأمر المشهور أولى مما ينقله الواحدة أمثال : الإمام مالك ، وسفيان الثوري ، وسفيان بن عيينة ، وشعبة بن الحجاج ، وأبو عمرو الأوزاعي ، والليث بن سعد ، وحماد بن زيد ، وعبد الله بن المبارك ، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي ، ووكيع بن الجراح ، ويزيد بن هارون ، وعفان بن مسلم ، وأحمد ابن حنبل ، وعلي بن المديني ، ويحيى بن معين ، ومن جرى مجراهم في الذكر والإستقامة والإشتهار بالصدق والفهم ، فهؤلاء لا يسأل عنهم ، وإنما يسأل عن عدالة من كان في عداد المجهولين ، أو أشكل أمره على الطالبين .

---

(٨٢) ابن القيم : **الداء والدواء** ، ص : ١٤٣ .

لذلك لما سئل أحمد بن حنبل عن إسحاق بن راهويه ، قال : مثل إسحاق يسأل عنه ؟! إسحاق عندنا إمام من أئمة المسلمين .

وقال حمدان بن سهل : **«سألت يحيى بن معين عن الكتابة عن أبي عبيد والسماع منه ، فقال : مثلي يسأل عن أبي عبيد ؟! أبو عبيد يسأل عن الناس»** .

لأجل ما ذكرنا ، قال أبو بكر محمد بن الطيب : **«والشاهد والمخبر إنما يحتاجان إلى التزكية متى لم يكونا مشهوري العدالة والرضا ، وكان أمرهما مشكلاً ملتبساً ، ومجوزاً فيه العدالة ،وغيرها »**[٨٣] .

وهذا الأمر قال فيه ابن الصلاح إنه الصحيح في مذهب الشافعي ، وعليه الاعتماد في أصول الفقه[٨٤] .

ولست أدري سبب هذا التخصيص ، فإلى حد الآن لم أعثر على خلاف في المسألة ، وهو رأي ابن حزم [٨٥] . وما وجدنا ابن العربي محتاجاً إلى معدل لامثال هؤلاء الجهابذة ، لأنه شرط لا داعي له لاشتهار حالهم ، فهو أقوى من تزكية الواحد أوالاثنين ، يجوز عليهما الكذب والمحاباة في التعديل ، والأغراض الداعية لهما إلى وصفه بغير صفته [٨٦] .

وقد ذهب ابن عبد البر إلى أبعد من هذا عندما صرح أن **« كل حامل علم ، معروف العناية به ، فهو عدل ، محمول في أمره أبداً على العدالة حتى تتبين جرحته في حاله أو في كثرة غلطه ، لقوله ﷺ : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله)»** [٨٧] .

وعلق عليه ابن الصلاح بأنه اتساع غير مرضٍ [٨٨] ، وتبعه في ذلك النووي [٨٩] ، والعراقي ، وغيرهم من العلماء ، وحكموا على الحديث بالضَعف ، وعلى تقدير صحته ، فإنه لا يمكن أن يكون خبراً ، ولا يصح حمله على الخبر لوجود من يحمل العلم وهو غير عدل وغير ثقة ، فلم يبق له محمل

(٨٣) انظر : الخطيب البغدادي ، **الكفاية في علم الرواية** ، ص : ٨٦-٨٧ .
(٨٤) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ٥٠ .
(٨٥) انظر : بحثنا : **ابن حزم الاندلسي وأثره في الدراسات الحديثية** ١/ ٧٧.
(٨٦) انظر :الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٨٧ .
(٨٧) ابن عبد البر : **التمهيد** ١/ ٢٨ .
وانظر **أسانيد الحديث في التمهيد** ١/ ٥٩ ، والكلام عنه فيما كتبه العراقي في : **فتح المغيث** ، ص : ١٤٢ - ١٤٤ ، والسيوطي : **تدريب الراوي** ١/ ٣٠٢-٣٠٤ ، وأحمد بن الصديق : **جؤنة العطار** ٢/ ٢٤٣-٢٤٥ .
(٨٨) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ٥٠ .
(٨٩) النووي : **التقريب** ، ص : ٤٢ .

إلا على الامر ، ومعناه أنه أمر الثقات بحمل العلم ، لأن العلم إنما يقبل عن الثقات ، والدليل على ذلك أن في بعض طرق ابن أبي حاتم : « **ليحمل هذا العلم** » ، بلام الامر ، وهذا ما أشار إليه العراقي[٩٠] .

إلا أن المتأمل يتفطن إلى اشتراط ابن عبد البر أن يكون الراوي ممن عرف بالعناية بالحديث وجمعه، واشتهر بذلك ، ثم لا نجد شخصاً يتكلم فيه ، فالأولى اعتباره غير مقدوح ، إذ لو كان مجروحاً لما سكت المحدثون عنه . لهذا قال ابن جابر : « **لا يؤخذ العلم إلا عمن شهد له بالطلب**»، قال أبو زرعة : « **فسمعت أبا مسهر يقول : إلا جليس العالم ، فإن ذلك طلبه** » ، وبين الخطيب مقصود أبي مسهر بهذا القول « **أن من عرفت مجالسته للعلماء ، وأخذه عنهم ، أغنى ظهور ذلك من أمره أن يسأل عنه، والله أعلم**»[٩١] .

واعترض أحمد بن الصديق على دعوى ضعف حديث حمل العلم ، فقد أخرجه الخطيب في «**شرف أصحاب الحديث**»[٩٢] من طريق جماعة من الصحابة ، وصححه أحمد بن حنبل ، ويشهد له قوله تعالى : ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولوا العلم قائماً بالقسط**﴾[٩٣] . والإستشهاد لا يكون إلا بالعدول ، فكأن في الآية إشارة إلى معنى الحديث ، فلا يبعد أن يكون النبي ﷺ أخذه من الآية .

أما وجود حملة للعلم ليسوا بعدول ، كما استشكل العراقي ، فإن العلم الحقيقي هو ما صاحبه العمل وقارنته الخشية ، وإلا فهو جهل في صورة العلم ، وقد سمى الله تعالى عمل السوء جهالة ، فقال : ﴿**إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة**﴾[٩٤] . وحكي عن موسى عليه السلام أنه أجاب بني إسرائيل على قولهم : ﴿**أتتخذنا هزوا**﴾، بقوله : ﴿**أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين**﴾[٩٥] ، أي : المستهزئين ، فإنه لا يصدر إلا من جاهل ، فمن لم يعمل بعلمه فهو غير عالم حقيقة وشرعاً وعرفاً. . . وإذا تأملت هذا وجدت العلماء العاملين الذين وصل العلم إلى قلوبهم فاستنارت بنوره واطمأنت بحقيقته كلهم عدولاً كما نطق به الحديث[٩٦] .

---

(٩٠) العراقي : **فتح المغيث** : ص : ١٤٢ـ١٤٤ .
(٩١) الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٨٨ .
(٩٢) الخطيب البغدادي : **شرف أصحاب الحديث** ، ص : ١١ ،٢٨ـ٣٠ .
(٩٣) سورة آل عمران ، آية : ١٨ .
(٩٤) سورة النساء ، آية : ١٧ .
(٩٥) سورة البقرة ، آية : ٦٧ .
(٩٦) أحمد بن الصديق : **جؤنة العطار** ٢/ ٢٤٤ـ٢٤٥ .
وقد سار على رأي ابن عبد البر : أبو عبد الله بن المواق في كتابه : « **بغية النقاد** » ، قال فيه : « أهل العلم محمولون على العدالة حتى يظهر منهم خلاف ذلك " ، انظر : العراقي، **فتح المغيث** ، ص : ١٤٤ .

٢ ـ تزكية الواحد :

اختلف العلماء في تحديد عدد المزكين إلى ثلاثة أقوال [٩٧] :

أ ـ القول الاول : يرى عدم قبول التزكية إلا إذا صدرت من رجلين ، سواء في ذلك التزكية للشهادة والرواية ، حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني عن أكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم ، ونسبه الخطيب لبعض الفقهاء .

ب ـ القول الثاني : ينص على الإكتفاء بواحد في الشهادة والرواية معا إذا كان المزكي ممن تقبل تزكيته ، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني ، لأن التزكية بمثابة الخبر ، والذي يوجبه القياس : وجوب قبول تزكية كل عدل مرض ، ذكراً كان أو أنثى ، حراً أو عبداً ، لشاهد ومخبر .

ج ـ القول الثالث : يرى الإكتفاء بواحد في الرواية دون الشهادة . وعليه الأكثر ، وصححه الخطيب ، واعتبر تزكية الإثنين مستحبة للإحتياط فقط .

وإلى الرأي الأخير ينحو الباجي فيما يظهر من كلامه عند تفرقته بين الشهادة والخبر ، وصحح الإكتفاء بتزكية الواحد في رواة الأخبار [٩٨] . وهو نفس موقف ابن العربي ، لأن الأمر لا يتعلق بشهادة تثبت حقاً أو واجباً يحتاج فيه إلى عدد معين ، وإنما يرتبط الأمر بالحكم على الرواي لمعرفة مدى صحة خبره . وإذا كان الأصل ـ وهو الخبر ـ لا يشترط فيه العدد ، فبالأحرى أن لا يشترط في الفرع ، وهو الحكم على راوي الخبر ، أما الشهادة فإنها تحتاج إلى اثنين فما فوق .

لهذا السبب قال ابن العربي مدافعاً عن يزيد بن معاوية : **« فإن قيل : كان يزيد خماراً ،قلنا : لا يحل إلا بشاهدين ، فمن شهد عليه ؟ ! بل شهد العدل بعدالته ، فروى يحيى بن بكير ، عن الليث بن سعد قال الليث : (توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا) فسماه الليث (أمير المؤمنين) بعد ذهاب ملكهم ، وانقراض دولتهم ، ولولا كونه عنده كذلك ،ما قال إلا : (توفي يزيد) »** [٩٩] ويزيد ليس من المحدثين ، والتزكية هنا لم يشترط فيها ابن العربي العدد فكان عدم اشتراطه ذلك في الخبر أولى .

ومال إلى هذا الرأي فخر الدين الرازي [١٠٠] والآمدي وقال : **« لانه لا نص ولا إجماع في هذه المسألة يدل على تعيين أحد هذه المذاهب ، فلم يبق غير التشبيه والقياس »** [١٠١] .

---

(٩٧) الخطيب البغدادي : **الكفاية** ص : ٩٦ ، والآمدي : **الاحكام** ٣١٦/٢ ، والعراقي : **فتح المغيث** ، ص : ١٤٠ـ١٤١ .

(٩٨) الباجي : **إحكام الفصول** ، ص : ٣٦٩.

(٩٩) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ، ص : ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(١٠٠) الرازي : **المحصول في علم الاصول** ، ج ٢/ ق ١/ ٥٨٥ .

(١٠١) الآمدي : **الأحكام في أصول الأحكام** ،٣١٦/٢.

أما في تزكية الشاهد ، فقد مايز ابن العربي بين تزكية العلانية وتزكية السر .

فأما تزكية العلانية ، ففي «المجموعة» و«العتبية» عن ابن القاسم عن مالك أنه يجزئ فيها أقل من اثنين، ووجه ذلك قوله : ﴿**وأشهدوا ذوي عدل**﴾ [١٠٢]. الآية ، وهذا عام في كل شيء ، إلا في تزكية شهود الزنا فروى ابن حبيب عن مطرف : لا يعدل كل واحد إلا أربعة ، وقال ابن الماجشون : يجوز في تعديل غيرهم اثنان لكل واحد ، وأربعة لجميعهم .

وأما تزكية السر فروى ابن حبيب وابن الماجشون وأصبغ أنه يقوم بها رجل عرف دينه وسره ، إذا كلفه الأمر أن يسأل الناس عن أحوال رجل ، ثم يخبرالحاكم بما عنده من ذلك ، فهذه تزكية السر . ولا يسأل إلا اثنين كما في المجموعةمن رواية ابن القاسم عن مالك [١٠٣] .

المبحث الرابع : طريقة التوثيق

المطلب الأول : ما يقع به التعديل من الالفاظ :

اشترط الشافعي فيما يقوله المزكي من الألفاظ قصد تعديل الشهود أن يقول في الشاهد إنه « **عدل مقبول الشهادة علي ولي** » [١٠٤] .

وقد رد الباجي هذا الشرط لأمور ، منها أنه قد يكون عدلا ولا تقبل شهادته على أحد ، ولا له ، لسبب بينهما ، أو لا يقبل في مثل ذلك الحكم [١٠٥] .

ونسب الباجي لمذهب مالك رحمه الله أن يقول المزكي : « **فلان عدل رضى** » [١٠٦] ، بينما أفاد ابن العربي أن المالكية يشترطون أن يقول المزكي أن فلانًا عدل ، أو رضى ، أو عدل رضى ، ثم زاد على ذلك وصفه بالوسط ، فإن الله قد وصف الشاهد بالوسط كما وصفه بالعدالة والرضى . «**والشهادة التي وصف فيها بالوسط أجل قدراً وأعظم خطراً من التي وصف فيها بعدل . والمشهود عنده بالوسط: الكبير المتعالي ،و المشهود عنده بالعدل : هم الآدميون . وشتان بين الحاكمين لمن كان له عين ، فإن قيل :**

---

(١٠٢) سورة الطلاق : آية : ٢ .

(١٠٣) ابن العربي : **المسالك** ١٣٧/٤ ، ب ، ونقل عن ابن عبد البر أن الأفضل في التعديل أن يجمع بين السر والعلانية . وقال ابن حبيب : لا ينبغي أن يكتفى بتعديل العلانية ، وقد يجزئ تعديل السر . ووجه ذلك أن تعديل السر لا يجزئ فيه إلا الخبر الفاشي الذي يقع به العلم ، وأما تعديل العلانية فيفعله شاهدان .

(١٠٤) نقل ابن حجر عن الشافعي قولين في المسألة : الاول : أن يقول : عدل ، والثاني : عدل علي ولي . **فتح الباري** ٢٤٩/٥ .

(١٠٥) الباجي : **إحكام الفصول** : ص : ٣٧١ .

(١٠٦) الباجي : نفس المصدر ، ص : ٣٧٠ .

قوله: (وسط) يحتمل أن يريد به الخيار ، ويحتمل أن يريد به وسط بين العدالة وغيرها . قلنا : إذا جاء المزكي بلفظ الشرع ، حمل على مقتضاه في الشرع ، ولولا ذلك لما جاز قوله : «عدل»، لانه يحتمل أن يريد به : (عدل في الحق) ، أو : (عدل عن طريق الكذب والزور في هذه الشهادة) ، فإنما يقول في التزكية على دين المزكي ولفظ الشرع . ولو قال : عندي هو ممن تقبل شهادته ، لجاز ذلك في التزكية»[١٠٧].

أما في الرواية فإن كل لفظ يعبر به عن العدالة ، فإنه يصح التعديل به عند ابن العربي وغيره، إلا أننا نميز بين التعديل والتوثيق؛ ذلك أن التعدليل هو الحكم على الرجل بأنه عدل ، يقوم بالفرائض ، ويجتنب ما نهى الله عنه ، ولا يتصف بصفة تخرم عدالته ، لكن هذا لا يعني أنه ثقة في ضبطه ، فقد يكون ثقة ، وقد لا يكون كذلك لعدم ضبطه.

وعدم ثقتنا بضبط عدل لا يعني اتهامه والطعن في دينه ، ولكن الأمر يرتبط بمدى قدرته على الضبط والعدل الذي لا يصرف عمره في حفظ الروايات وضبطها لا يمكن الإطمئنان إلى ما يرويه . لهذا لم يرو الأمام مالك عن جماعة من الشيوخ العدول الذين لو ائتمنتهم على بيت مال كانوا آمن عليه، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن[١٠٨].

والثقة قد يكون عدلاً ، وقد لا يكون كذلك ، إذ وجدنا يحيى بن معين يقول : « **إن كل من روى عنه مالك فهو ثقة إلا عبد الكريم بن أبي المخارق** » . في حين نجده يروي عن جماعة ممن رموا بالابتداع دون أن يكونوا دعاة ، أمثال دواد بن الحصين ، رمي بالقدر قال فيه مالك : «**كان لأن يخر من السماء أحب إليه من أن يكذب في الحديث**» [١٠٩].

المطلب الثاني : التوثيق على الابهام :

المقصود بالتوثيق على الإبهام : أن يقول الراوي : « **حدثني الثقة** » أو «**حدثني من لا أتهم**» [١١٠]. فهل يعتبر هذا التوثيق مقبولاً ؟ أم أنه لا يؤخذ به حتى يعلم الراوي ؟

(١٠٧) ابن العربي : **العارضة** ١١/ ٨٤ـ ٨٥ ، وانظر :**المسالك** ٤/ ١٣٨ ، ب .
(١٠٨) انظر : ابن فرحون : **الديباج** ١/ ١٠٠.
(١٠٩) انظر : ابن عبد البر : **التمهيد** ٢/ ٣١٠.
(١١٠) أشار السيوطي إلى لطيفة في التمييز بين التعبيرين المذكورين فقد نقل عن الذهبي أن قول الراوي: « حدثني من لا أتهم » لا يعتبر توثيقاً ، إنما هو نفي للتهمة ، وليس فيه تعرض لاتقانه ، ولا لأنه حجة .
وبهذا يقول فحول الشافعية كالسيرافي ، والماوردي ، والروياني . وعلق ابن السبكي على ذلك بأنه صحيح ، غير أن هذا إذا وقع من الشافعي على مسألة دينية ، فهي و التوثيق سواء في أصل الحجة ، وإن كان مدلول اللفظ لا يزيد على ماذكره الذهبي . فمن ثم خالفه في مثل الشافعي . أما من ليس مثله فالامر كما قال . **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي** ١/ ٣١١ـ ٣١٢.

في هذه المسألة نجد آراء أربعة :

١ ـ **الرأي الأول** : ينحو إلى عدم الإكتفاء بتوثيقه حتى يسميه ، لجواز أن يعرفه غيره بخلاف العدالة. وصحح هذا القول كل من الخطيب البغدادي (١١١) ، وأبي بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الفقيه(١١٢) ، والنووي ، (١١٣) والسيوطي (١١٤) ، وغيرهم . ثم إن إضرابه عن تسميته ريبة توقع ترددا في القلب (١١٥).

٢ ـ **الرأي الثاني**: يقبل التعديل في حق من هو من القرون الثلاثة الأولى . وإلى ذلك أشار التهانوي مؤيداً كلامه بأن « **المجهول منها حجة عندنا** (١١٦) ، **فالمجهول بصيغة التعديل أولى بالقبول ، وأما في غيرها ، فلا** » (١١٧).

٣ ـ الرأي الثالث يميل إلى قبوله إن كان القائل بذلك عالماً كالإمام مالك (١١٨)، وغيره ممن يتحرى في روايته عن الرجال .

(١١١) الخطيب : **الكفاية** ، ص : ٩٢ .
(١١٢) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ٥٢ .
(١١٣) النووي : **التقريب** ، ص : ٤٣ .
(١١٤) السيوطي : **تدريب الراوي** ١/ ٣١٠ ـ ٣١١ .
(١١٥) القاسمي : **قواعد التحديث** ، ص : ١٩٦ .
(١١٦) يريد بذلك الحديث المرسل .
(١١٧) التهانوي : **قواعد في علوم الحديث** ، ص : ٢١٥ .
(١١٨) قال ابن عبد البر : إذا قال مالك : عن الثقة ، عن بكير بن عبد الله بن الأشج ، فالثقة : مخرمة بن بكير . وإذا قال : عن الثقة ، عن عمرو بن شعيب ، فهو عبد الله بن وهب ، وقيل : الوهري .
وقال النسائي : الذي يقول مالك في كتابه : **الثقة** ، عن بكير ، يشبه أن يكون عمرو بن الحارث .
وقال غيره : قال ابن وهب : كل ما في كتاب مالك : أخبرني من لا أتهم من أهل العلم ، فهو الليث بن سعد .
السيوطي : **تدريب الراوي** ١/ ٣١٢ .
وقال ابن حجر : إذا قال مالك : **عن الثقة** ، عن عمرو بن شعيب ، فقيل : هو عمرو بن الحارث ، أو ابن لهيعة ، وعن الثقة ، عن بكير بن الشج ، قيل : هو مخرمة بن بكير . وعن الثقة ، عن ابن عمر ، هو نافع ، كما في موطأ ابن القاسم ، **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة** ، ص : ٥٤٧ ـ ٥٤٨ .
وقد روى الامام مالك حديث ميمونة كانت تصلي في الدرع والخمار عن الثقة عنده ، عن بكير بن عبد الله بن الأشج . **الموطأ** ١/ ١٢٢ . فقال ابن عبد البر : الثقة هنا هو الليث بن سعد . ذكره الدراقطني . وقال أبو سلمة منصور بن سلمة : وهذا مما رواه مالك عن الليث . قال ابن عبد البر : أكثر ما في كتب مالك عن بكير بن الاشج ، يقول أصحابه ـ ابن وهب وغيره ـ أنه أخذه من كتب بكير كان أخذها من مخرمة ابنه ، فنظر فيها .
السيوطي : **تنوير الحوالك شرح موطأ الامام مالك** ١/ ١٢٢ .
وروى حديث أبي موسى في الاستئذان عن الثقة عنده عن بكير بن عبد الله بن الاشج . **الموطأ** ٢/ ٢٤٠ فقال ابن عبد البر : إن الثقة هنا : مخرمة بن بكير ، وقد رواه ابن وهب عند عمرو بن الحارس عن بكير السيوطي : **تنوير الحوالك** ٢/ ٢٤٠ .

وحسب هذا الرأي يجزئ هذا التوثيق في حق من يوافق هذا العالم في مذهبه على ما اختاره بعض المحققين [١١٩]، لأنه لم يورد ذلك احتجاجاً بالخبر على غيره ، بل يذكر لأصحابه قيام الحجة تسمية عنده على الحكم ، وقد عرف هو من روى عنه ذلك . واختاره إمام الحرمين ، ورجحه الرافعي في شرح المسند [١٢٠].

ولعل الإضراب عن تسمي الثقة راجع لصغر سنه ، أو لطبيعة المعاصرة ، أو المجاورة مما تقتضيه ظروف الزمان [١٢١] .

٤ ـ الرأي الرابع : يكتفي بذلك التعديل مطلقاً كما لو عينه ، لأنه مأمون في الحالتين معاً [١٢٢] ، خصوصاً أن العلماء تتبعوا هذا النوع من الأحكام الصادرة عن الأئمة ، وبينوا هذا المبهم الموثق ، فأصبح معلومًا .

لكننا نجد من الثقات من يطلق قوله : « **حدثني من لا أتهم** » على مختلف فيه ، كصنيع ابن إسحاق ، في حين أن هذا المبهم هو الحسن بن عمارة [١٢٣] كما قالوا ، ولا خلاف في ضعفه عند أهل الحديث ، وأكثرهم لا يرونه شيئاً [١٢٤] وكصنيع الشافعي [١٢٥] ، إذ أبهم عدداً من الرواة وكان بعض

---

(١١٩) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ٥٢ .
(١٢٠) السيوطي : **تدريب الراوي** ٣١١/١.
(١٢١) القاسمي **قواعد التحديث** ، ص : ١٩٦ .
(١٢٢) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ٥٢ ، والنووي : **التقريب** ، ص : ٤٣ ، والسيوطي : **تدريب الراوي** ٣١١/١ ، والتهانوي : **قواعد في علوم الحديث** ، ص : ٢١٥ .
(١٢٣) راجع ترجمته عند الذهبي : **ميزان الاعتدال** ١/ ٥١٣ ـ ٥١٥ ت ١٩١٨ .
(١٢٤) السهيلي : **الروض الانف** ٣/ ١٧٨ .
(١٢٥) تتبعنا صنيع الشافعي في كتابه **اختلاف الحديث** ، فوجدناه يروي :
* عن الثقة ، عن الليث بن سعد . ص ٤٣ ، عن الثقة غير الدرا وردي عن جعفر ، عن أبيه . ص ٥٣ ، عن الثقة عن حميد ، ص : ٥٥ ، عن الثقة ، عن يونس ، ص : ٦٠ ، عن الثقة ، عن الاوزاعي . ص : ٦٢ .
* عن الثقة ، عن يحيى بن حسان . ص : ٦٧ ، ٦٩ ، عن الثقة ، عن ابن أبي ذئب . ص : ٧١ ، عن الثقة ، عن الوليد بن كثير . ص : ٧١ . عن الثقة ، عن ابن شهاب . ص : ٩٣ ، عن الثقة ، عن محمد بن أبان . ص : ٩٣ ، عن الثقة ، عن معمر ، عن الزهري . ص : ١٣٦ و ١٥٨ ، عن الثقة ، عن حماد ، ص : ١٤٩ عن الثقة عن أيوب ص ١٩٨ .
* قال أبو الحسن الآبري : سمعت بعض أهل الحديث يقول: إذا قال الشافعي : أخبرنا الثقة ، عن ابن أبي ذئب ، فهو ابن أبي فديك . وإذا قال : أخبرنا الثقة ، عن الليث بن سعد ، فهو يحيى بن حسان . وإذا قال : أخبرنا الثقة عن الوليد بن كثير فهو أبو أسامة وإذا قال أخبرنا الثقة عن ابن جريج ، فهو مسلم بن خالد ، وإذا قال: أخبرنا الثقة ، عن صالح مولى التوأمة ، فهو إبراهيم بن يحيى .
* وقال ابن حجر : وإذا قال الشافعي : عن الثقة ، عن الليث بن سعد ، قال الربيع : هو يحيى بن حسان . وعن الثقة ، حميد ، هو ابن علية . وعن الثقة ، عن معمر ، هو مطرف بن مازن ، وعن الثقة ، عن الوليد بن كثير ، لعله ابنه عبد الله بن يحيى ، وعن الثقة ، عن يونس بن عبيد الله ، عن الحسن ، هو ابن علية ، وعن الثقة ، عن الزهري هو سفيان بن عيينة .
* وفي مسند الشافعي ، عن الأصم قال : سمعت الربيع بن سليمان يقول : كان الشافعي رضي الله عنه إذا قال: أخبرني من لا أتهم ، يريد به إبراهيم بن أبي يحيى ، وإذا قال : أخبرني الثقة ، يريد به يحيى بن حسان ، ص : ٢٨ .

منهم متفقاً على ضعفه عند أهل الحديث مثل مسلم بن خالد الزنجي[١٢٦].

وقد يكون في هذا دليل على اختلاف رتبة العبارتين : التوثيق وعدم الإتهام .

والظاهر من صنيع ابن العربي قبول تعديل الثقة على الابهام ، إذا عهد عنه التحري أمثال الإمام مالك ، وشعبة بن الحجاج. وعول على ذلك ، وعمل به عندما قال : **« روى الثبت العدل ، عن عبدالرحمن بن مهدي »** [١٢٧]، ولو لم يكن يرى ذلك جائزاً لما فعله .

المطلب الثالث : رواية الثقة عن غيره ، هل هو تعديل له ؟

اختلف العلماء في رواية الثقة عن غيره هل تعتبر تعديلاً أم لا ؟ إلى ثلاثة آراء :

١ـ **الرأي الأول:** يعتبر رواية العدل عن غيره مع تسميته تعديلا له ، لأن العدل لو كان يعلم فيه جرحاً لذكره ، ولو لم يذكره لكان غاشا في الدين .

٢ ـ **الرأي الثاني:** ينكر أن يكون ذلك تعديلاً له . وهو رأي الأكثرين من أهل الحديث وغيرهم ، لأن من الثقات من روى عن الضعفاء ، فعن الشعبي قال : **«حدثني الحارث ، وكان كذاباً»**. وقال سفيان الثوري : **« ثنا ثوير بن أبي فاختة ، وكان من أركان الكذب»** .

كما رووا عن قوم أحاديث أمسكوا في بعضها عن ذكر أحوالهم مع علمهم بأنها غير مرضية . وصحح الخطيب هذا الرأي ، وقضى ببطلان الأول [١٢٨].

٣ـ **الرأي الثالث:** يميز بين العدل الذي لا يروي إلا عن الثقات فروايته تعديل للمروي عنه . وهذا ما اختاره الأصوليين كالآمدي[١٢٩] ، وابن الحاجب ، وغيرهما [١٣٠].

كما قبله ابن العربي أيضاً ، إذ نجده يحكم بعدالة الحارث بن عمرو الهذلي الذي يروي حديث معاذ في الإجتهاد ، لانه **« وإن لم يعرف إلا بهذا الحديث فكفى برواية شعبة عنه وبكونه ابن أخ للمغيرة ابن شعبة في التعديل له والتعريف به »** [١٣١].

---

(١٢٦) الدكتور فاروق حمادة : **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل** ، ص : ١٨٢ .
(١٢٧) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ، ص : ١٦٨ .
(١٢٨) الخطيب : **الكفاية** ، ص : ٨٩ ، وقد اقتصر على هذين الرأيين .
(١٢٩) الآمدي : **الاحكام** ٢/ ٣١٩ .
(١٣٠) السيوطي : **تدريب الراوي** ١/ ٣١٥.
(١٣١) ابن العربي : **العارضة** ٦/ ٧٣.

في حين نجده لا يعتبر رواية **معاوية بن صالح** ، عن ربيعة بن يزيد عن أبي عثمان تعديلاً لابي عثمان ، وحكم عليه بالجهالة ، مع **أن معاوية ثقة فقيه عظيم القدر** ، وربيعة بن يزيد ثقة أخرج عنه مسلم[١٣٢] .

وإذا علمنا أن ابن العربي **يصرح بصحة كل ما تقلده العدل** ، وهو مذهب مالك أيضاً[١٣٣] ، علمنا أن مقصوده العدل المعروف بشدة تحريه ، بخلاف غيره . وهذا أمر اهتم به المحدثون ، فبينوا من لا يروي إلا عن الثقات إلا في النادر كالإمام مالك ، قال فيه يحيى بن معين : **« كل من روى عنه مالك فهو ثقة إلا عبد الكريم أبا أمية »**[١٣٤] ، أي ابن أبي المخارق .

وقال النسائي : **« لا نعلم أن مالكًا حدث عن أحد يترك حديثه إلا عبد الكريم بن أبي المخارق الضميري »**[١٣٥] .

ويحيي بن سعيد القطان ، وعبد الرحمن بن مهدي لا يرويان إلا عن ثقة ، وشعبة بن الحجاج ، وسعيد بن المسيب ، ومحمد بن سيرين ، وإبراهيم النخعي ، ويحيى بن معين[١٣٦] .

وقال شعبة في سفيان الثوري : **«لا تحملوا عن سفيان الثوري إلا عمن تعرفون ، فإنه كان لا يبالي عمن حمل ، إنه يحدثكم عن مثل أبي شعيب المجنون ، فقال رجل لشعبة : ثنا سفيان الثوري عن رجل، فسألت عنه في قبيلته ، فإذا هو لص ينقب البيوت»**[١٣٧] .

والأصل أن الراوي إنما يخبر بما سمعه عن المروي عنه دون تزكيته وعلى السامع أن يبحث عن مدى عدالة الراوي لقبول روايته أو ردها إن لم يبين ذلك له . ومعروف عن المحدثين أن من أسند لك فقد رفع العهدة عن نفسه .

المطلب الرابع : إبهام الراوي أسماء الجماعة التي يروي عنها :

يرى ابن العربي أن إبهام أسماء الرواة الذين يروي عنهم الخبر ، لا يؤدي إلى الحكم عليهم بالجهالة إلا إذا كان الراوي المبهم واحداً ، فيقال : حدثني رجل ، أو حدثني إنسان ، أكثر من هذا ،

---

(١٣٢) **نفس المصدر** ١/ ٧٣ .
(١٣٣) **نفس المصدر** ٧/ ٢١٢ .
(١٣٤) ابن حجر : **تهذيب التهذيب** ٩/ ٣٠٤ ، و١٠/ ٧ .
(١٣٥) انظر : الزيلعي : **نصب الراية** ٢/ ٤٥٩ .
(١٣٦) راجع : التهانوي : **قواعد في علوم الحديث** ، ص : ٢١٦-٢٢٧ .
(١٣٧) انظر : الخطيب : **الكفاية** ، ص : ٩١ .

يعتبر أن الرواية بهذه الكيفية تخرج الخبر إلى حد الشهرة كحديث معاذ بن جبل في الإجتهاد ، فإنه يرويه الحارث بن عمرو [١٣٨] ، عن أناس من أهل حمص ، عن معاذ ، وفي رواية : عن جماعة من أصحاب معاذ .

وعمدة ابن العربي فيما نبه عليه أنه لا يكون الرجل للرجل صاحباً حتى يكون له به اختصاص ، فكيف وقد زيد ـ تعريفاً بهم ـ أن أضيفوا إلى بلده ولا أحد من أصحاب معاذ مجهول . ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة ولا يدخله ذلك في حيز الجهالة ، إنما يدخل في المجهولات إذا كان واحداً [١٣٩] .

وقد خرج البخاري ، الذي شرط الصحة ، في حديث عروة البارقي : «**سمعت الحي يتحدثون عن رجال عروة**» [١٤٠] ، ولم يكن ذلك الحديث في جملة المجهولات [١٤١] .

وقال مالك في القسامة : « **أخبرني رجال من كبراء قومه** » [١٤٢] .

وفي الصحيح عن الزهري : حدثني رجال ، عن أبي هريرة : «**من صلى على جنازة ، فله قيراط**» [١٤٣] .

---

(١٣٨) قال فيه البخاري : ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح . **التاريخ الصغير** ص : ١٢٥ .
وجهله ابن حزم وقال : ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه . **الاحكام** ٧/ ١١٢ .
وقال الذهبي بعد ذكره قول البخاري : « قلت : تفرد به أبو عون محمد بن عبيد الله الثقفي ، عن الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة . وما روى عن الحارث غير أبي عون . فهو مجهول . وقال الترمذي : ليس إسناده عندي بمتصل » **ميزان الاعتدال** ١/ ٤٣٩ . ت : ١٦٣٥ .
وقد صحح ابن عبد البر حديث معاذ في : **جامع بيان العلم** ٢/ ٧٧ ، والخطيب في **الفقيه والمتفقه** ١/ ١٨٨ـ ١٨٩ ، وابن العربي في **المسالك** ٤/ ١٣٢ ، ب ، **والعارضة** ٦/ ٧٢ ، وابن القيم في **إعلام الموقعين** ١/ ٢٠٢ـ ٢٠٣ .
وانظر دراستنا : **الاجتهاد** : ضرورته ـ مشروعيته ـ مجالاته ـ تقدمنا بها في الندوة التي أقامتها كلية الآداب بمراكش سنة ٨٩ ـ ١٩٩٠ .

(١٣٩) ابن العربي : **العارضة** ٦/ ٧٣ .

(١٤٠) أخرج البخاري في صحيحه بسنده عن شبيب بن غرقدة قال : « سمعت الحي يتحدثون عن عروة أن النبي ﷺ أعطاه ديناراً يشتري له به شاة ، فاشترى له به شاتين ، فباع إحداهما بدينار ، فجاء بدينار وشاة ، فدعا له بالبركة في بيعه ، وكان لو أشترى التراب لربح فيه» . ٦/ ٦٣٢ ح ٣٦٤٢ .
قال ابن العربي : والبخاري لا يحيل إلا على من يرضى . **العارضة** ٦/ ١٧ .
وقال ابن حجر : « قوله : (سمعت الحي يتحدثون) ، أي قبيلته وهم منسوبون إلى بارق ـ جبل باليمن ـ نزله بنو سعد بن عدي بن حارثة بن عمرو بن عامر مزيقيا ، فنسبوا إليه ، وهذا يقتضي أن يكون سمعه من جماعة ، أقلهم ثلاثة ، **فتح الباري** ٦/ ٦٣٤ .

(١٤١) ابن العربي : **العارضة** ٦/ ٧٣ .

(١٤٢) روى مالك ، عن أبي ليلى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سهل ، عن سهل بن أبي حثمة ، أنه أخبره رجال من كبراء قومه أن عبد الله بن سهل ومحيصة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم : فأتى محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في فقير بئر أو عين ، فأتى يهود ، فقال : « أنتم والله قتلتموه فقالوا والله ما قتلناه . فأقبل حتى قدم على قومه ، فذكر لهم ذلك . . » الموطاء ٢/ ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(١٤٣) **صحيح مسلم** ٧/ ١٦ ح ٩٤٥ .

أمام قبول ابن العربي للرواية بهذا الشكل ، وتقصيه للأدلة التي تؤيد هذه المسألة نستغرب رده حديث عبد الله بن عكيم عن أشياخ من جهينة : « **أتانا كتاب النبي قبل وفاته بشهرين أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب** » والحديث يروى تارة عن ابن عكيم : « **أتانا كتاب النبي عليه السلام** » ، وتارة عن أشياخ من جهينة [١٤٤] . قال ابن العربي : « **فصار مضطرباً مجهولاً** » [١٤٥] .

ولو أنه حكم عليه بالإضطراب ، لكان له وجه ، لكن الحكم بالجهالة في السند يجعله يقع في تناقض مع ما قاله في حديث معاذ .

المبحث الخامس : بيان سبب التعديل

اختلف الناس في ضرورة استفسار المعدل عن سبب تعديله إلى رأيين : [١٤٦] .

الرأي **الاول**: يرى ضرورة استفساره عما صار به الرجل عدلا ، لأن ما يقع به التعديل أمر مختلف فيه ، طريقه الرأي والإجتهاد . فيجوز لذلك أن يعدله بما لا يقع به التعديل عند غيره . وذلك كاحتجاج أحمد بن يونس على من ضعف عبدالله العمري بقوله : « **إنما يضعفه رافضي مبغض لآبائه . ولو رأيت لحيته وخضابه وهيئته ، لعرفت أنه ثقة** » ، فوثقه بما ليس بحجة ، لان حسن الهيئة مما يشترك فيه العدل والمجروح .

الرأي **الثاني**: لا يوجب ذكر سبب التعديل بل يقبل على الجملة تعديل المخبر والشاهد .

وبالرأي الأخير يأخذ ابن العربي طالما كان المزكي معدلاً من أهل هذا الشأن لذا لانجده يستفسر عن سبب التعديل ، وهو الصواب ؛ والدليل عليه : إجماع الأمة على أنه لا يرجع في التعديل إلا إلى قول العدل العارف بهذا العلم . وفي استفساره شك في علمه . أما الإختلاف في مسائل التعديل ، فإن الحمل على السلامة أولى وواجب عند بعض الامة . فإذا كان الشاهدان على صحة بيع من البيوع لا يسألان عن حال البيع وعن كل عقد يشهدان به ، مع الخلاف الوارد بين الفقهاء في صحة كثير من العقود ، فإنه ينبغي أيضاً ألا يسأل عن كشف أسباب العدالة أيضًا خصوصاً وأنها كثيرة ، يشق ذكرها جميعاً ، لذا وجب قبول التعديل مجملاً ، وهو ما صححه الخطيب [١٤٧] ، والباجي [١٤٨] ، وابن حزم [١٤٩] ، وابن عبد البر [١٥٠] ، وغيرهم من العلماء .

---

(١٤٤) **جامع الترمذي** ٧/ ٢٣١ ـ ٢٣٦ .
(١٤٥) ابن العربي : **العارضة** ٧/ ٢٣١ .
(١٤٦) انظر مثلاً : الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٩٩ ـ ١٠٠ ، والباجي : **إحكام الفصول** ، ص : ٣٧١ ـ ٣٧٢ .
(١٤٧) الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٩٩ .
(١٤٨) الباجي : **إحكام الفصول** ، ص : ٣٧١ .
(١٤٩) راجع بحثنا : **ابن حزم الاندلسي وأثره في الدراسات الحديثية** ١/ ١٧٧ .
(١٥٠) أنظر : ابن عبد البر : **التمهيد** ١/ ٢٨ .

المبحث السادس : شروط تلزم المعدل والمجرح

١ ـ العدالة :

للحكم على الرجال لابد أن يكون المزكي والمجرح عدلاً في نفسه أهلا للقيام بهذه المهمة ، أما إذا كان مجروحاً ، فإنه لا يقبل عن أمثاله الكلام في الرواة لانه ليس بأهل لذلك . وهذا الموقف هو الذي يؤكد عليه ابن العربي عندما قال : **« وقد بينت لكم أنكم لا تقبلون على أنفسكم في دينار ، بل في درهم ،إلا عدلاً بريئًا من التهم : سليمًا من الشهوة . فكيف تقبلون في أحوال السلف ، وما جرى بين الاوائل ممن ليس له مرتبة في الدين ، فكيف في العدالة ؟ !»** (١٥١) .

٢ ـ أن يكون من أهل هذا الشأن :

لقبول أحكام الرجال في الرواة ، لابد أن يكونوا من أهل هذا الشأن ، عالمين بما يعدل به المرء وما يجرح به ، متوخين في ذلك بيان وجه الحق على سبيل الإنصاف ، أما إذا كان من العامة والجهلة ، فإن أحكامه مردودة عليه ، كحكم من عدل شخصاً ،ولما سئل عن سبب تعديله ، قال : لو رأيته ولحيته تقطر ماء من أثر الوضوء ، لعلمت أنه عدل ، وقد غفل عن أن الأصل في المسلم الوضوء للصلاة ، وإقامته للفرائض ، ولا يكتفى بذلك للحكم بالعدالة .

وعبر التاريخ ، نجد الغوغاء يتكلمون في الرجال تبعاً للأهواء لا ابتغاء الحق . فهذا أبو الوليد الباجي لما تعرض لحديث صلح الحديبية(١٥٢) ، وحمله على ظاهره ، وقال إن رسول الله ﷺ كتب ، هاجمه بعض فقهاء الأندلس ، ورموه بأنه يكذب القرآن إذ وصفه بالأمي ، وألبوا عليه العامة ، وتكلم فيه الخطباء ، وقال شاعرهم : (١٥٣)

---

(١٥١) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ، ص : ١٩٧ .

(١٥٢) هو حديث صحيح ، رواه البخاري من طرق ، منها ما رواه عن إسرائيل ، عن أبي إسحاق ، عن البراء بن عازب، وفيه : « فلما كتبوا الكتاب ، كتبوا : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ ، فقالوا : لا نقر بهذا ، فلو كنا نعلم أنك رسول الله ما منعناك ، لكن إنه محمد بن عبد الله ، قال : أنا رسول الله ، وأنا محمد بن عبد الله ، ثم قال لعلي : امح رسول الله ، قال : لا ، والله ما أمحوك أبداً . فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب فكتب : هذا ما قاضى علية محمد بن عبد الله » **صحيح البخاري** ٥/ ٣٠٣ـ٣٠٤ ح ٢٦٩٨ . وح ٢٦٩٩ ، و٦/ ٢٨٢ ح ٣١٨٤ .
وكتابته عليه السلام ، لا تخالف أميته ، إذ يجوز أن يكتب اسمه ، ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً . وقوله عليه السلام: « إنا أمة أمية ، لا نكتب ولا نحسب لأن أكثرهم كذلك ، وقد كان فيهم الكتبة قليلاً ، وقال تعالى : **﴿هو الذي بعث في الاميين رسولا ﴾** سورة الجمعة ، آية : ٢ .
وأرسل الباجي العلماء في المسألة فاقروا بصواب قوله وأورد الباجي رسائلهم في كتابه : تحقيق المذهب ودافع عن رايه .

(١٥٣) انظر : الذهبي : **تذكرة الحفاظ** ٢/ ١١٨١ .

برئت ممن اشترى دنيا بآخرة　　　وقال ان رسول الله قد كتبا

وقد نقل في صفة المزكي عن ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبغ أنه لا يجوز تعديل الرجل وإن كان عدلاً حتى يعرف وجه التعديل ، ونقل أيضاً عن سحنون أنه قال : **« لا تقبل تزكية الأبله وليس من تجوز شهادته يجوز تعديله ، ولا يجوز فيه إلا المزكي الفطن»** (١٥٤) .

وفيما أشرنا إليه تصريح بأنه لا يقبل التعديل والتجريح إلا ممن كان عارفاً بأسباب ذلك ، أما من لم يكن مؤهلاً لهذا الامر فلا يقبل تعديله ولاتجريحه .

ونفس الهجوم وقع على ابن العربي عندما قال في حديث مالك عن الزهري عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل مكة وعلى رأسه المغفر (١٥٥) يقال إنه تفرد به مالك عن الزهري قال : إنه يرويه من ثلاثة عشر طريقاً غير طريق مالك ، ووعد القوم بإخراجها لهم ، فما أخرج لهم شيئا ، فانتقد بسبب ذلك حتى قال فيه أحد الشعراء :

يا أهل حمص ومن بها أوصيكم　　　بالبر والتقوى وصية مشفق

فخذوا عن العربي أسمار الدجى　　　وخذوا الرواية عن إمام متق

إن الفتى ذرب اللسان مهذب　　　إن لم يجد خبراً صحيحاً يخلق

وعنى بأهل حمص : أهل إشبيلية .

وقد تتبع ابن حجر طرق الحديث ، فوجد له سبعة عشر طريقاً غير طريق مالك ، ثم ذكرها دفاعاً عن ابن العربي (١٥٦) .

وقد يكون ابن العربي نسي إخراجها لهم ، أو تعمد عدم إخراجها للقوم لما رأى تعنتهم ، ومثل هذا الصنيع سبق صدوره منه إذ أخفى عنهم كتابا نفيساً في التفسير كان ألفه ، نتيجة ما عاناه منهم (١٥٧)، وفي نفس الوقت ، قد تكون هذه الرواية منحولة على ابن العربي ، لأننا وجدناه يؤكد تفرد مالك في رواية هذا الحديث عن الزهري ، إذ قال فيه : **«هذا حديث انفرد أيضاً به مالك ، لا يحفظ عن غيره ، ولم يروه أحد عن الزهري سواه من طريق صحيح »** (١٥٨) .

---

(١٥٤) ابن العربي : **المسالك** ٤/ ١٣٧، ب .

(١٥٥) **صحيح البخاري** ٢/ ٢١٦ ، **وجامع الترمذي** ٧/ ١٨٦ ، وقال فيه : هذا حديث صحيح غريب ، لا نعرف كبير أحد رواه غير مالك عن الزهري . **وموطأ مالك** ١/ ٢٩٢-٢٩٣ ، **وسنن الدارمي** ٢/ ٢٢١.

(١٥٦) ابن حجر : **نكت ابن حجر على ابن الصلاح**، ٢/ ٦٥٤-٦٦٩.

(١٥٧) ابن العربي : **الناسخ والمنسوخ** ، ٢/ ٢١٠.

(١٥٨) ابن العربي : **المسالك** ٣/ ٢٢، أ.

وإحساساً من ابن العربي بخطورة الأمر لو ترك الجهلة يتكلمون بدون ضابط ، وقبل قولهم على أنه الحكم الفصل ، فإنه سيؤدي إلى إسقاط عدالة العدول ، وتعديل المجروحين ، وتصحيح الضعيف ، وتضعيف الصحيح لهذه الأسباب حذر ابن العربي من كلام المؤرخين وأهل الأدب والمغنين[159] ولما ذكر شهر بن حوشب ـ وقد وثقه ابن معين ـ أشار إلى قول ابن عون فيه أن شهراً نزكوه ، أي : طعنوه ، وقول هذيل الأشجعي حين ائتمن شهر على بيت المال :

لقد باع شهر دينه بخـريطة   فمن يأمن القراء بعدك يا شهر ؟!

قال ابن العربي : « **فما مس خريطة حتى لقي الله.ولا يقدح في مثله قول شاعر والله أعلم**»[160]، فرد طعن هذيل لأنه ليس من أهل هذا الفن العارفين به .

٣ـ ألا يكون الحكم قائماً على المحاباة أو الحسد أو العداوة :

يشترط في المعدل والمجرح أن يكون نزيهاً في أحكامة ، فلا يدع للنزوات الإنسانية حظًا سواء في تزكيته أو في طعنه في الرواة ، لأن هذا الأمر لا يرتبط بالعلاقات البشرية من حب ورضا ، أو سخط وغضب ولكنه يتعلق بالدين .

وفي هذا قال ابن العربي : « **والناس إذا لم يجدوا عيباً لأحد ، وغلبهم الحسد عليه ، وعداوتهم له، أحدثوا له عيوباً ، فاقبلوا الوصية ، ولا تلتفتوا إلا إلى ما صح من الأخبار** »[161] .

ولأجل ما ذكرنا ، رد العلماء تجريح النسائي لأحمد بن صالح المصري ، لأنه نابع من العداوة[162] .

٤ ـ ألا يكون المعدل صبياً ولا امرأة :

لا خلاف بين العلماء أن الصبيان المراهقين ، والغلمان الضابطين لا يقبل تعديلهم ، لأنهم غير عارفين بأحكام أفعال المكلفين ، وما به يكون العدل عدلاً ، والفاسق فاسقاً ، وإنما يكمل لذلك المكلف ، ولأنه لاتعبد عليه في تزكية الفاسق ، وتفسيق العدل . فإن لم يكن خائفًا من مأثم أو عقاب ،

---

(١٥٩) ابن العربي : : **العواصم** ٢/ ٤٥٦ ، و٤٧٦ .
(١٦٠) ابن العربي : **العارضة** ٨/ ٢٧٦ .
(١٦١) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ، ص : ١٨٨ .
(١٦٢) انظر : الذهبي : **ميزان الاعتدال** ١/ ١٠٣ ـ ١٠٤ ت . ٤٠٦ .

فإنه لا يؤمن أن يعدل الفاسق ويفسق العدل [١٦٣]. لهذا اشترط ابن العربي البلوغ ، والذكورية ، والإسلام ، والعدالة ،والمروءة [١٦٤] .

أما المرأة ، فقد اختلف العلماء في تعديلها :

* ذكر أبو بكر محمد بن الطيب أن أكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم لا يقبلون في التعديل النساء ، ولا يقبلون فيه أقل من رجلين [١٦٥] .

* ويذهب ابن العربي إلى عدم قبول تعديلها وتجريحها ، لا في الرواية ، ولا في الشهادة، **« لان المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس ، ولا تخالط الرجال ، ولا تفاوضهم مفاوضة النظير للنظير، لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها ، وإن كانت متجالة برزة لم يجمعها والرجال مجلس تزدحم فيه معهم وتكون منظرة لهم ، ولم يفلح قط من تصور هذا ولا من اعتقده »** [١٦٦] .

بالإضافة إلى ذلك نجده لا يشترط العدد في المعدلين من الرجال [١٦٧] .

بينما يذهب آخرون إلى قبول تعديل المرأة العارفة بما يجب أن يكون عليه العدل وما به يحصل الجرح ، وبه جزم أبو بكر محمد بن الطيب ، والخطيب البغدادي الذي يرى أنه إذا ثبت أن خبر المرأة العدل مقبول ، وأنه إجماع من السلف ، وجب أيضاً قبول تعديلها للرجال حتى يكون تعديلهن الذي هو إخبار عن حال المخبر والشاهد بمثابة خبرها في وجوب العمل به [١٦٨] .

واحتج من ذهب إلى هذا بحديث عائشة في الإفك ، وفيه أن رسول الله ﷺ سأل بريرة عنها ، فأجابت بما يفيد تعديلها [١٦٩] .

لكننا نرى أن مأخذ ابن العربي قوي لعدم إمكان مخالطة المرأة للرجال فتتمكن من معرفة أحوالهم من جهة ، ومن جهة أخرى لا نجد من الناحية التطبيقية أي نوع من التعديل أو التجريح قامت به إحدى النسوة في كتب الرجال حسب استقرائنا المتواضع .

---

(١٦٣) انظر : الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٩٩ .
(١٦٤) ابن العربي : **القبس**، ص : ٢٤٥ .
(١٦٥) انظر : الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٩٨ .
(١٦٦) ابن العربي : **الأحكام** ١٤٥٨/٣ .
(١٦٧) انظر ابن العربي : **العواصم** ، ص : ١٦٩ ـ ١٧٠ .
(١٦٨) انظر الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٩٨ .
(١٦٩) انظر : **صحيح البخاري** ٥/ ٢٧١ ح ٢٦٦١ .

أما الحديث الذي احتج به من قبل تعديلها ، فإنه يبقى محصوراً في إطار كلام النساء بعضهن في بعض في باب الشهادات فقط ، مع أنه ما كان ليقوم على كلام بريرة حكم لو جرحت عائشة رضوان الله عليها ، لأن للشهادة مجموعة من الضوابط نص عليها الكتاب ، وإنما سؤاله لها عليه السلام يندرج في مجال البحث عن الإطمئنان القلبي للحيرة التي كان يمر بها بعد أن رميت عائشة بالإفك .

ولعل من نتائج ما ذكرنا أن أقصى تجريح في حق النساء نجده في كتب الجرح والتعديل هو الجهالة لا غير ، وذلك لغياب المخالطة التي أشار إليها ابن العربي ، فلم تعرف حالهن.

المبحث السابع : الصحابة

إن الكلام عن الصحابة يجرنا إلى التعرف على مدلول الصحابي ، وعدالته ، وما يرتبط بذلك ، قصد التمييز بينه وبين غيره ممن لا يدخل في هذا الإطار ، للانتقال بعد ذلك إلى بيان مراتبهم في الفضل.

المطلب الاول : معنى الصحابي :

أ ـ المعنى اللغوي :

الصحابي لغة ، مشتق من الصحبة .يقال : صحبته ، أصحبه ، صحبة ، فأنا صاحب ، والصاحب : المعاشرة لا يتعدى تعدي الفعل . جمعه : صحاب ـ بالكسر ـ مثل : جائع جياع وصحابة ـ بالفتح ـ وصحابة ـ بالكسر .

قال الجوهري : الصحابة ـ بالفتح ـ الأصحاب . وهو في الأصل مصدر . وجمع الأصحاب : أصاحيب ، وأما الصحبة والصحب ، فاسمان للجمع .

وقال الأخفش : الصحب جمع ، خلافاً لمذهب سيبويه ، ويقال : صاحب ، وأصحاب ، كما يقال : شاهد ، وأشهاد ،وناصر وأنصار . ومن قال : صاحب ، وصحبة ، فهو كقولك : فاره ، وفرهة ؛ وقالوا في النساء : هن صواحب يوسف. وحكى الفارسي عن أبي الحسن : هن صواحبات يوسف (١٧٠) .

ومايز أبو البقاء بين الصحابة والاصحاب بقوله إن « **الصحابة في الأصل مصدر أطلق على أصحاب الرسول كالعلم لها . ولهذا نسب الصحابي إليها ، بخلاف الاصحاب**» .

---

(١٧٠) انظر : الزبيدي : **تاج العروس** ،١/ ٣٣٢.

«والصاحب مشتق من الصحبة وهي وإن كانت تعم القليل والكثير ، لكن العرف خصصها لمن كثرت ملازمته ، وطالت صحبته » (١٧١) .

والملاحظ أن الصاحب والأصحاب أطلق مجازاً على من أخذ بمذهب من المذاهب ، فيقال : أصحاب مالك ، وأصحاب أحمد ، وأصحاب أبي حنيفة . . . ويقال : فلان من أصحابنا ، أي : من أصحاب مذهبنا .

ونص الخطيب ـ نقلاً عن الباقلاني ـ على أنه **« لا خلاف بين أهل اللغة في أن القول : (صحابي) مشتق من الصحبة ، وأنه ليس بمشتق من قدر منها مخصوص ، بل هو جار على كل من صحب غيره ، قليلاً كان أو كثيراً . وكذلك جميع الأسماء المشتقة من الأفعال . وكذلك يقال : صحبت فلانا حولاً ، ودهراً ، وسنة ، وشهراً ، ويوماً وساعة ، فيوقع اسم المصاحبة بقليل ما يقع منها وكثيره .وذلك يوجب في حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبي ﷺ ولو ساعة من نهار هذا هو الأصل في اشتقاق الإسم. ومع ذلك فقد تقرر للأمة عرف في أنهم لايستعملون هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته ، واتصل لقاؤه ، ولا يجرون ذلك على من لقي المرء ساعة ، ومشى معه خطى ، وسمع منه حديثاً فوجب لذلك ، ألايجري هذا الإسم في عرف الإستعمال إلا على من هذه حاله »** (١٧٢) .

في حين نجد ابن الصلاح ينقل عن أبي المظفر السمعاني **« أن إسم الصحابي من حيث اللغة والظاهر، يقع على من طالت صحبته للنبي ﷺ ، وكثرت مجالسته له على طريق التبع له والأخذ عنه . قال : هذا طريق الأصوليين »** (١٧٣) .

ب ـ المعنى الإصطلاحي :

اختلف العلماء في تحديد المراد بالصحابي ، وتباينت آراؤهم وإن اتفقوا في الجملة على أنه من رأى الرسول ﷺ ، مؤمنًا به ، ومات على الإسلام .

ويمكن إرجاع هذه الآراء إلى ما يلي :

١ ـ اشتراط طول الصحبة :

وهذا هو رأي أنس بن مالك رضي الله عنه ، فقد روى شعبة بن الحجاج ، عن موسى السيلاني ـ

---

(١٧١) أبو البقاء : **الكليات** ، ص : ٢٢٥-٢٢٦.
(١٧٢) الخطيب البغدادي : **الكفاية** ، ص : ٥١ .
(١٧٣) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ١٤٦.

وأثنى عليه خيراً ـ قال : **« أتيت أنس بن مالك ، فقلت : هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال : ناس من الأعراب قد رأوه ، فأما من صحبه فلا»** .

قال ابن الصلاح في هذا الخبر المنقول عن شعبة إن إسناده جيد ، حدث به مسلم بحضرة أبي زرعة[١٧٤] ، وهذا إنما فيه نفي الصحبة الخاصة التي تفيد المصاحبة .

وقد نسب النووي هذا الرأي لبعض الأصوليين ، الذين اشترطوا طول مجالسته للرسول على طريق التبع[١٧٥] .

٢ـ اشتراط طول الصحبة ، والغزو مع الرسول :

ينسب لسعيد بن المسيب أنه لا يعد صحابياً إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين ، وغزا معه غزوة أو غزوتين .

وهذا القول ضعيف ، لأنه يقتضي عدم اعتبار جرير بن عبد الله البجلي[١٧٦] وشبهه صحابياً ، ولا خلاف في أنه صحابي[١٧٧] .

يضاف إلى ذلك : ضعف السند الذي به نقل هذا الكلام المنسوب لابن المسيب ، لوجود محمد ابن عمر الواقدي[١٧٨] فيه ، وهو ضعيف في الحديث[١٧٩] .

٣ـ اشتراط طول الصحبة ، مع الرواية عن الرسول :

نقله الآمدي عن عمر بن يحيى[١٨٠] . وظاهر أننا لو قبلنا شرط الرواية ، لأخرجنا من إطار الصحبة عدداً كبيراً من الصحابة لم ينقل عنهم شيء لتقدم وفاتهم مثلاً ، فلم يحتج إليهم .

---

(١٧٤) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ١٤٦ .
(١٧٥) النووي : **التقريب** ، ص : ٩٦ .
(١٧٦) جرير بن عبد الله البجلي ، الصحابي الشهير ، جزم ابن عبد البر أنه أسلم قبل وفاة النبي ﷺ بأربعين يوماً . **الاستيعاب** ١ / ٢٣٨ . وهذا خطا ، فقد ذكر ابن سعد أنه قدم المدينة مع قومه سنة عشر ليسلموا ، **الطبقات** ٧/ ٢/ ٧٧-٧٨ وفي الصحيحين عنه أن النبي ﷺ وسلم قال له : استنصت الناس ، في حجة الوداع . انظر : ابن حجر : **الاصابة** ١/ ٢٣٢ . / **القسم الاول وتهذيب التهذيب** ٢/ ٧٤ .
(١٧٧) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ١٤٦ ، والنووي : **التقريب** ، ص : ٩٦ .
(١٧٨) الواقدي ضعيف في الحديث ، كذبه أحمد ، وأبو حاتم ، والنسائي أما في الأخبار والسير فإليه المنتهى في الحفظ ، انظر : الذهبي : **ميزان الاعتدال** ٣/ ٦٦٢ ـ ٦٦٦ ت ٧٩٩٣ ، **والمغني** ٢/ ٦١٩ ت ٥٨٦١ .
(١٧٩) العراقي : **التقييد والايضاح** ، ص : ٢٩٧ .
(١٨٠) الآمدي : **الاحكام** ٢/ ٣٢١ .

٤ـ اشتراط البلوغ عند الرؤية للرسول :

وهو رأي الواقدي ، وقد نسبه لأهل العلم ، إذ قال : **« رأيت أهل العلم يقولون : كل من رأى رسول الله ﷺ وقد أدرك الحلم فأسلم ، وعقل أمر الدين ورضيه ، فهو عندنا ممن صحب النبي ﷺ ، ولو ساعة من نها ر»**[١٨١] .

وهذا قول شاذ ، لو أخذ به لأخرجنا عدداً من الصحابة رأوه عليه السلام قبل البلوغ من إطار الصحبة ، في حين أن لهم شرف الرؤية .

٥ـ اشتراط التمييز عند الرؤية للرسول :

وبهذا يقول جماعة من العلماء أمثال يحيى بن معين ، وأبي زرعة ، وأبي حاتم ، وأبي داود . ونسبه العراقي لابن عبد البر [١٨٢] . وهذا لا يصح ، لانه يعد من أدركه مولده صحابياً [١٨٣] .

٦ـ اشتراط معاصرة النبي وإن انتفت الرؤية :

توسع ابن عبد البر توسعاً غير مقبول لما جوز إطلاق الصحبة على من لم يره عليه السلام . واكتفى بولادته على عهده ، في حين أن هذا لم يحصل على شرف الرؤية ، فلا فرق بينه وبين غيره من التابعين .

ويظهر هذا الرأي الذي نسبناه لابن عبد البر في قوله في الاستيعاب : **« وأما ما فيه من تسمية الرواة من الصحابة رضي الله عنهم دون من قتل في المشاهد منهم ، أو مات على عهد رسول الله ﷺ وآله ، أو أدركه بمولده ، أو كانت له لقيا ، أو رؤية ، أو كان مسلما على عهده ولم يره »** [١٨٤] .

ففي قوله : **« أو كان مسلماً على عهده ولم يره »** دليل على ما ذكرنا .

٧ـ اشتراط الرؤية مع الإسلام :

وهو ما ذهب إليه البخاري بقوله : **« من صحب النبي ﷺ ، أو رآه من المسلمين ، فهو من أصحابه»**[١٨٥] .

---

(١٨١) العراقي **التقييد والايضاح** ، ص : ٢٩٥ ، **وفتح المغيث له**، ص : ٣٤٦.
(١٨٢) العراقي : نفس المصدر ، ص : ٢٩٢.
(١٨٣) ابن عبد البر : **الاستيعاب في معرفة الاصحاب** ٤٦/١ .
(١٨٤) ابن عبد البر : **الاستيعاب** ٤٦/١ .
(١٨٥) **صحيح البخاري** ٣/٧.

وفي نفس السياق يسير ابن حزم عندما اشترط في الصحابي أموراً ثلاثة :[186]

أ - أن يرى محمداً ﷺ ، أو يلقاه مؤمنًا به ،أما إذا لقيه أو رآه مؤمنًا بغيره ، فلا عبرة برؤيته .
ب- أن يموت على الإسلام .
ج - ألا يكون منافقاً .

وبهذا الرأي يأخذ ابن العربي أيضاً ، فالرؤية عنده كافية لإثبات الصحبة . على أنه إن كان المانع من الرؤية عارضاً كالعمى كحالة عمرو بن أم مكتوم الأعمى - فإن الرؤية القلبية تحل محل الرؤية البصرية ، مع أن عمراً لقي الرسول وجالسه .

ينبني على ما ذكرنا أن من ولد على عهده عليه السلام ، وحنكهم يعتبرون من الصحابة . لذا ميز ابن العربي بين نوعين من الصحبة لم نجد أحداً أشار إليهما قبله ، تدل على نظره الدقيق ، هما :

أ - صحبة بالمولد والرؤية .
ب- وصحبة بالتفقه والمعرفة .

وفي ذلك ،يقول ابن العربي : « **والذي ندريه حقاً ، ونقطع عليه علماً ، أن زياداً من الصحابة بالمولد والرؤية ، لا بالتفقه والمعرفة** »[187] .

على أن هذه الرؤية مقيدة عنده بالإيمان ، شأنه في ذلك شأن سائر العلماء ، أما إن كان مؤمنا بغيره، ولم يسلم إلا بعد وفاته عليه السلام ، فلا عبرة برؤيته ، ولا صحبة له ، ويعتبر تابعياً حكماً لا حقيقة ، وهذا ما قرره ابن العربي عندما قال في معرض الكلام عن الصحابي : «**وعلى الرؤية مع الإيمان المعول** »[188] .

وما ذهب إليه ابن العربي وابن حزم هو الذي قال فيه ابن حجر أنه الأصح المعروف عند المحدثين بعد أن ذكر مضمونه مركزاً ، بقوله : « **وأصح ما وقفت عليه من ذلك : أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به ، ومات على الإسلام ، فيدخل فيمن لقيه ،ومن طالت مجالسته له أو قصرت ، ومن روى عنه أو لم يرو عنه،ومن غزا معه أولم يغز،ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه،ومن لم يره لعارض كالعمى**»[189] .

---

(١٨٦) انظر : ابن حزم : **الاحكام** ٥/٨٩-٩٠.
(١٨٧) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ٢/٤٦١-٤٦٢ .
(١٨٨) ابن العربي : **العارضة** ١٣/١٢٣ .
(١٨٩) ابن حجر : **الاصابة في تمييز الصحابة** ١/٧.

المطلب الثاني : طرق إثبات الصحبة :

لإثبات الصحبة يتم التعويل على الطرق الآتية :

أ - النقل المتواتر يثبت أن الرجل ذو صحبة .

ب - الشهرة أو الاستفاضة بكونه صحابياً .(190)

ج - تصريح الرجل بأنه من الصحابة ما لم يدل دليل على عدم إمكانية كونه صحابياً كأن لا يزامن عهد الرسول ﷺ ، كما فعل رتن الهندي ، قال فيه الذهبي : « **رتن الهندي ، وما أدراك مارتن ! شيخ دجال بلا ريب ، ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة . والصحابة لا يكذبون . وهذا جريء على الله ورسوله . وقد ألفت في أمره جزءاً** »(191) .

على أن جماعة استشكلوا دعوى الرجل الصحبة ، لأنه نظير قوله : أنا عدل وقد علق ابن حجر على هذا الرأي بأنه يحتاج إلى تأمل(192) .

ولعله بذلك يقصد البحث عن القرائن التي قد تفيد في صحة صحبته أو عدمها كما هو شأن رتن.

د - أن يشهد أحد الصحابة بأنه صحابي .

هـ - أن يشهد أحد ثقات التابعين بأنه يتمتع بالصحبة .(193)

و - أن يرد في سند صحيح تصريحه بالسماع من الرسول ﷺ .

المطلب الثالث : عدة الصحابة :

مما لا شك فيه أن طرق الإحصاء لم تكن معروفة في عهد الرسول وصحبه بالشكل الذي نعرفه الآن في الإحصائيات ، لأن هذا العلم تبلور عبر الزمن.

والتحديد الوارد في الكتب لعدد الصحابة إما أن يكون لعدد متوسط مقدور عليه كثلاثمائة أو ما شابهها ، فهذا يتصور حصره بدون عناء . وإما أن يكون لعدد ضخم جداً كستين ألفا أو يزيد ، فهذا ما

---

(190) انظر : ابن حجر : **نزهة النظر شرح نخبة الفكر** ، ص : 90 .
(191) الذهبي : **ميزان الاعتدال** 2/ 45ت . 2759.
(192) ابن حجر : **نزهة النظر** ، ص : 90.
(193) ابن حجر : نفس المصدر ، ص : 90 .

نعتقد فيه أنه كان عن طريق الحزر والقرائن [١٩٤] ، لا عن طريق العد الدقيق .

ولا نقول إن ما نقل إلينا من عدد الصحابة فيه مبالغة ، بل على العكس من ذلك نجزم أنه كان أكثر مما ذكر ، خصوصاً وأن الإحصاء ورد في مناسبات معينة ـ في غزوة ، أو وفد ، أو حج . . . ـ فهل تسنى لكل الصحابة المشاركة في هذه الغزوة أو تلك من ذكور وإناث وأطفال وشيوخ ؟! ألم يمت أحد قبل الغزوة ؟! ألم تعتر أحداً منهم آفة منعته من المشاركة ؟! وفي الحج ، هل تمكن الجميع بدون استثناء من أداء الفريضة مع الرسول ؟ !

إذا تأملنا هذه الأمور ، علمنا أن العدد أكثر بكثير مما قدر ولم يبلغنا منه إلا النزز القليل ، لهذا كان ذلك الإختلاف الذي وقع في تحديد عدد الصحابة ، ولهذا أيضاً نفهم ما ورد في صحيح البخاري عن كعب بن مالك في قصة تخلفه عن غزوة تبوك : « **وأصحاب رسول الله ﷺ كثير ، لا يجمعهم كتاب حافظ** » بمعنى الديوان[١٩٥] ، خصوصاً وقد تفرق الصحابة في الأمصار .

ومع ذلك لابأس من إيراد مثل هذه التحديدات ، لأنها وإن لم تكن دقيقة كل الدقة ، إلا أنها تقربنا نوعاً ما من الحقيقة .

عن أبي زرعة الرازي في جوابه عن عدة من روى عن النبي ﷺ قال : « **ومن يضبط هذا ؟ ! شهد معه حجة الوداع أربعون ألفاً ، وشهد معه تبوك سبعون ألفاً** » .

وعنه أيضاً في جوابه لمن قال له : « **أليس يقال : حديث النبي ﷺ أربعة آلاف حديث ؟ ! قال : ومن قال ذا ؟ ! قلقل الله أنيابه ! هذا قول الزنادقة . ومن يحصي حديث رسول الله ﷺ ؟! قبض رسول الله ﷺ عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة ممن روى عنه وسمع منه ـ وفي رواية : ممن رآه وسمع منه ـ**

---

(١٩٤) دليلنا على ما ذكرنا ، قول عمر بن حفص : « وجه المعتصم من يحزر مجلس عاصم بن عاصم في رحبة النخل التي في جامع الرصافة ، قال : وكان عاصم بن علي يجلس على سطح المسقطات وينتشر الناس في الرحبة وما يليها ، فيعظم الجمع جداً حتى سمعته يوماً يقول : ثنا الليث بن سعد . ويستعاد ، فأعاد أربع عشرة مرة ، والناس لا يسمعون ، قال : فكان هارون المستملي يركب نخلة معوجة ويستملي عليها . فبلغ المعتصم كثرة الجمع ، فأمر بحزرهم ، فوجه بقطاعي الغنم ، فحزروا المجلس عشرين ألفاً ومائة ألف » السمعاني : **أدب الاملاء والاستملاء** ص: ١٦ ـ ١٧ ، والذهبي : **تذكرة الحفاظ** ١/ ٣٧٩» . فهذه طريقة في الحساب كانت تتبع .
وكان يعتمد على القرينة في عد الناس أيضاً كما يبدو من قول القاضي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري: حدثني أبي قال : « كنا نحضر مجلس أبي إسحاق إبراهيم بن علي الهجيمي للحديث ، فكان يجلس على سطح له ، ويمتلىء شارع بالهجيم بالناس الذين يحضرون السماع . ويبلغ المستملون عن الهجيمي . قال : وكنت أقوم في السحر ، فأجد الناس قد سبقوني وأخذوا مواضعهم . وحسب الموضع الذي يجلس فيه وكسر، فوجد ثلاثين ألف رجل » السمعاني : نفس المصدر ، ص : ١٨ .

(١٩٥) **صحيح البخاري** ،٨/ ١١٣ ـ ١١٦ ح ٤٤١٨ .

فقيل له : هؤلاء أين كانوا ؟ ! وأين سمعوا منه ؟ ! قال : أهل المدينة ، وأهل مكة ، ومن بينهما ، والأعراب ، ومن شهد معه حجة الوداع ، كل رآه وسمع منه بعرفة »(١٩٦) .

وفي مناقب الشافعي لأبي بكر الساجي في عدة من توفي عنهم ﷺ : قال الشافعي : « **قبض الله رسول الله ﷺ والمسلمون ستون ألفًا ثلاثون ألفًا بالمدينة ، وثلاثون ألفًا في قبائل العرب وغير ذلك**» . قال العراقي : وهذا إسناد جيد ، ثم قال : « **ومع ذلك ، فجميع من صنف في الصحابة لم يبلغ مجموع ما في تصانيفهم عشرة آلاف . مع هذا كونهم يذكرون من توفي في حياته ﷺ في المغازي وغيرها ، ومن عاصره وهو مسلم وإن لم يره وجميع من ذكره ابن منده في الصحابة ، كما قال أبو موسى ، قريب من ثلاثة آلاف وثمانمائة ترجمة ممن رآه ، أو صحبه ، أو سمع منه ، أو ولد في عصره ، أو أدرك زمانه، أو من ذكر فيهم وإن لم يثبت ، ومن اختلف له في ذلك . ولا شك أنه لا يمكن حصرهم بعد فشو الإسلام »** (١٩٧) .

أما ابن حزم فقد ذكر أنه « **غزا رسول الله ﷺ هوزان بحنين في اثني عشر ألف مقاتل ، كلهم يقع عليه اسم الصحبة ، ثم غزا تبوك في أكثر من ذلك ، ووفد عليه جميع البطون من جميع قبائل العرب ، وكلهم صاحب ، وعددهم بلا شك يبلغ أزيد من ثلاثين ألف إنسان ، ووفد عليه ﷺ وفود الجن فأسلموا ، وصح لهم اسم الصحبة ، وأخذوا عنه ﷺ القرآن وشرائع الإسلام »** (١٩٨) .

أما ابن العربي ، فقد أفادنا أمراً مهماً بتحديده عدد الصحابة المعروفين عينًا ، والمشهور منهم عندما قال : « **إن رسول الله ﷺ مات عن زهاء اثني عشر ألفًا من الصحابة معلومين ، منهم ألفان أو نحوهما مشاهير في الجلالة .. »**(١٩٩) .

ويمكننا أن نستنتج من هذا القول أمرين ، هما :

١ ـ إحساس ابن العربي بصعوبة تحديد عدد الصحابة بدقة ، كما يظهر من قوله : « **زهاء** » ، و« **أو نحوهما** » .

---

(١٩٦) ابن الصلاح ، **مقدمة ابن الصلاح** . ص : ١٤٨ ـ ١٤٩ .
وقد رد العراقي هذه الرواية لاستحالة الإطلاع على تحرير ذلك مع تفرق الصحابة في البوادي والقرى . والموجود عن أبي زرعة بالأسانيد المتصلة إليه ترك التحديد في ذلك ، وإنهم يزيدون على مائة ألف كما رواه أبو موسى المديني في ذيله على « الصحابة لابن منده » بإسناده إلى أبي جعفر أحمد بن عيسى الهمداني .
أما ما نقله ابن الصلاح عن أبي زرعة ، فإنه لم يقف له على إسناد ، ولا هو في كتب التاريخ المشهورة ـ كما قال ـ وأنه ذكره أبو موسى المديني في ذيله بدون إسناد ، دون قوله « قلقل الله أنيابه » **التقييد والإيضاح** ، ص : ٣٠٥ ـ ٣٠٦ . ورد عليه السيوطي بأنه أخرجه الخطيب بإسناده ، فذكره بلفظه . **تدريب الراوي** ٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

(١٩٧) العراقي : **التقييد والايضاح** ، **شرح مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ٣٠٦ .

(١٩٨) ابن حزم : **الاحكام** ٥/ ٩٢ .

(١٩٩) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ٢/ ٤٦٨ .

٢ ـ اقتصاره على المعروف من الصحابة دون الأعراب وغيرهم كالجن مثلاً .

وإذا كان هدف ابن حزم من ذكره لعدد الصحابة يكمن في بيانه مدى صعوبة القول بالإجماع فيما لا يوقن أن جميع الصحابة قال به وعلم به [٢٠٠] ، فإن هدف ابن العربي من ذلك يرتبط بتركيزه على أن التعويل في الأمور على الكفاءة لا على السن ، بدليل أن الخلفاء قدموا للولاية مجموعة من الشباب على الشيوخ مع توافر كبار الصحابة[٢٠١] .

المطلب الرابع : طبقات الصحابة :

لا خلاف في أن من عانى الامرين لجعل كلمة الله هي العليا ، ونشر الدين الإسلامي في وقت كان يواجه بالصد والعدوان ، فضله أكبر بكثير من فضل من جاء في حال اليسر وفي ذلك قال تعالى: **﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله﴾** [٢٠٢] ، وقال أيضاً : **﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلاً وعد الله الحسنى﴾**[٢٠٣] ، فجعل الصحابة طبقات .

وأشار ابن عبد البر إلى أن الرسول فضل جماعة من أصحابه بفضائل خص كل واحد منهم بفضيلة، وسمه بها . ولم يثبت عنه عليه السلام أنه فضل منهم واحداً على صاحبه بعينه من وجه يصح ، ولكنه ذكر من فضائلهم ما يستدل به على مواضعهم ومنازلهم من الفضل والدين والعلم . وكان ﷺ أحلم وأكرم معاشرة ،وأعلم بمحاسن الأخلاق من أن يواجه فاضلا منهم بأن غيره أفضل منه فيجد من ذلك في نفسه ، بل فضل السابقين منهم وأهل الإختصاص به على من لم ينل منازلهم [٢٠٤] .

على هذا الأساس مايز المحدثون بين طبقات الصحابة حسب أفضليتهم ، فجعلهم الحاكم اثنتي عشرة طبقة: [٢٠٥]

١ ـ قوم تقدم إسلامهم بمكة ، كالخلفاء الأربعة .

---

(٢٠٠) ابن حزم : **الاحكام** ٥/ ٩٢.
(٢٠١) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ٢/ ٤٦٨ .
(٢٠٢) سورة التوبة ، آية : ٢٠ .
(٢٠٣) سورة الحديد ، آية : ١٠ .
(٢٠٤) ابن عبد البر : **الاستيعاب** ١/ ٣٥ ـ ٣٦ ، ومعتقد ابن عبد البر عدم تفضيل شخص معين على آخر، وانظر ابن حزم : **الفصل** ٤/ ١١٢ .
(٢٠٥) الحاكم : **معرفة علوم الحديث** ، ص : ٢٢ـ ٢٤ .

٢ ـ الصحابة الذين أسلموا قبل تشاور أهل مكة في دار الندوة في شأن النبي ﷺ .

٣ ـ المهاجرون إلى الحبشة .

٤ ـ أصحاب بيعة العقبة الأولى .

٥ ـ أصحاب بيعة العقبة الثانية .

٦ ـ المهاجرون الذين وصلوا إلى الرسول ﷺ وهو بقباء قبل دخوله إلى المدينة .

٧ ـ أهل بدر .

٨ ـ المهاجرون بين بدر والحبشة .

٩ ـ أهل بيعة الرضوان .

١٠ ـ المهاجرون بين الحديبية والفتح .

١١ ـ مسلمة الفتح .

١٢ ـ الصبيان والأطفال الذين رأوا الرسول يوم الفتح وفي حجة الوداع وغيرهما .

وخاض ابن العربي غمار هذه المسألة ، باحثاً عن أفضلية الأولين ، مرتباً لهم لما تعرض لقوله تعالى : **﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم﴾**(٢٠٦) فعالج معنى السبق ، وبين أنه يعود إلى التقدم في الصفة ، أو في الزمان ، أو في المكان .

فالصفة : الإيمان .

والزمن : لمن حصل في أوان قبل أوان .

والمكان : لمن تبوأ دار النصرة واتخذه بدلا عن موضع الهجرة(٢٠٧) . ثم قرر ابن العربي أن أفضل هذه الوجوه سبق الصفات والدليل عليه ، قوله عليه السلام : **«نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم ، فاختلفوا فيه ، فهدانا الله . فالناس لنا فيه تبع : اليهود غداً ، والنصارى بعد غد»**(٢٠٨) .

(٢٠٦) سورة التوبة ، آية : ١٠٠ .
(٢٠٧) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٢/ ١٠٠٢ .
(٢٠٨) **صحيح البخاري** ٢/ ٣٥٤ ح ٨٧٦ و٢/ ٣٨٢ح ٨٩٦ ، و ٦/ ٥١٥ ح ٣٤٨٦ ، وسنن النسائي ٣/ ٨٥ـ ٨٧ .

فأخبر النبي ﷺ أن الأمم الأخرى سبقتنا بالزمن إلا أنا سبقناهم بالإيمان والامتثال لأمر الله ، والرضا بتكاليفه ، والإحتمال لوظائفه ، لا نعترض عليه ، ولا نختار معه ، ولا نبتدل بالرأي شريعته كما فعل أهل الكتاب ، وذلك بتوفيق الله لما قضاه [٢٠٩].

ثم هناك أمور أخرى ، يراها ابن العربي ضرورية لترتيب الصحابة ، بموجبها يقدم الواحد منهم على الآخر حسب عدد الصفات التي يتصف بها ، تزيده شرفاً على شرف ، أمهاتها سبعة : [٢١٠]

١ ـ الخلطة : وهي مصاحبة الله سبحانة ، والنبي (ﷺ) بالايمان والاتباع .

٢ ـ الهجرة : وقد ذكر الله فضلها وأثنى عليها .

٣ ـ النصرة : وقد قال عليه السلام : « **لولا الهجرة لكنت امرأً من الأنصار** » [٢١١].

٤ ـ القرابة : قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ **قل لا أسألكم عليه من أجرا إلا المودة في القربى** ﴾[٢١٢]، قال ابن عباس : يعني قريشاً ، وهم بنو النضر .

وقال أبو بكر الصديق في الصحيح : « **والذي نفس محمد بيده ، لقرابة رسول الله ﷺ أحب إلي أن أصل من قرابتي** » [٢١٣] وقال أيضاً : « **ارقبوا محمداً في أهل بيته** »، [٢١٤] وهم آل علي وأزواجه ﷺ.

٥ ـ البدرية : لقوله في أهل بدر : « **اعملوا ما شئتم ، فقد غفرت لكم** » [٢١٥]

٦ ـ الرضوانية : قال الله فيهم : ﴿ **لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة** ﴾[٢١٦] .

٧ ـ الزوجية : لأن مبرتهم ، والإحسان إليهم كالإحسان إلى النبي ﷺ ، وعترته ، قال سبحانه : ﴿ **وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده** ﴾ [٢١٧]. وحرمته باقية عليهم لبقاء زوجيته فيهم .

---

(٢٠٩) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٢/ ١٠٠٤ ـ ١٠٠٥ .
(٢١٠) ابن العربي : **العارضة** ١٣/ ١٢٤ ـ ١٢٥ .
(٢١١) هو جزء من حديث في **صحيح البخاري** ٧/ ١١٢ح ٣٧٧٩ ، و٧/ ٢٢٦(معلقاً) .
(٢١٢) سورة الشورى ، آية : ٢٣ .
(٢١٣) جزء من حديث في **صحيح البخاري** ٧/ ٧٧ ـ ٧٨ ح ٣٧١٢ ، و ٧/ ٣٣٦ ح ٤٠٣٦ ، و٧/ ٤٩٣ ح ٤٢٤٠ ، ٤٢٤١ .
(٢١٤) **صحيح البخاري** ٧/ ٧٨ ح ٣٧١٣ ، و ٧/ ٩٥ ح ٣٧٥١ .
(٢١٥) جزء من حديث في **صحيح البخاري** ٧/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥ ح ٣٩٨٣ ، و٧/ ٥١٩ ح ٤٢٧٤ ، و٨/ ٦٣٣ ـ ٦٣٤ ح ٤٨٩٠ ، و ١٠/ ٥١٥ (معلقاً) .
(٢١٦) سورة الفتح ، آية : ١٨ .
(٢١٧) سورة الاحزاب ، آية : ٥٣ .

فمن جمع أكبر عدد من هذه الصفات ، قدم على من جمع أقل عدد منها [٢١٨] .

ثم إنه قد يشترك جملة من الصحابة في عدد منها ، لذا ، يعول ابن العربي على أمور سبعة أخرى تساعد على التخيير والتفضيل . وهي كما يلي : [٢١٩]

١ ـ التربية .
٢ ـ العلم .
٣ ـ التدبير والسياسة .
٤ ـ الشجاعة .
٥ ـ العفة .
٦ ـ الزهد.
٧ ـ المعرفة بمنازل الناس .

انطلاقاً من هذه المعطيات ، رتب ابن العربي الصحابة ، مميزاً بين السابقين والتابعين على الشكل التالي :

أ ـ السابقون : [٢٢٠]

١ ـ أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وسعد ، وبلال ، وغيرهم .
٢ ـ دار الندوة .
٣ ـ مهاجرة أصحاب الحبشة ، كعثمان ، والزبير .
٤ ـ أصحاب العقبتين . وهم الأنصار .
٥ ـ قوم أدركوا النبي ﷺ وهم بقباء قبل أن يدخل المدينة .
٦ ـ من صلى إلى القبلتين .
٧ ـ أهل الحديبية . وبهم انقطعت الأولية .

ب ـ التابعون : [٢٢١] مسلمة الفتح : وهم الذين أسلموا بعد الحديبية ، كخالد بن الوليد ، وعمرو بن العاص ، ومن داناهما .

---

(٢١٨) ابن العربي : **العارضة** ١٣/ ١٢٣ ـ ١٢٥ .
(٢١٩) ابن العربي : **نفس المصدر** ٩/ ١٣٨ .
(٢٢٠) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٢/ ١٠٠٢ .
(٢٢١) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٢/ ١٠٠٤ .

والناظر إلى هذا التصنيف الذي سار عليه الحاكم وابن العربي ، يعتقدهما تصنيفاً واحداً لأول وهلة ، خصوصاً وأن نفس الألفاظ نجدها تتكرر عند ابن العربي ، إلا أنه عند التأمل ، يظهر الفرق بينهما ، وهو ما نود إبرازه في هذه المناسبة :

* اختلاف الحاكم وابن العربي في عدد الطبقات .

* عدّ الحاكم أصحاب بيعة العقبة الأولى طبقة مستقلة عن طبقة أصحاب بيعة العقبة الثانية .

في حين عد ابن العربي كلاً منهما طبقة واحدة .

* عدّ الحاكم ثلاث طبقات بين طبقة المهاجرين الذين لحقوا بالرسول بقباء ، وطبقة أهل الحديبية ، أما ابن العربي فقد جعل بينهما طبقة واحدة فقط .

* عد الحاكم طبقة الأطفال مستقلة عن طبقة مسلمة الفتح .

أما ابن العربي فإنه أهمل الإشارة إلى هذه الطبقة ، لأن اهتمامه كان مقصوراً على إبراز من هم السابقون ؟ دون التابعين ، فترك التفصيل في المسألة .

ولا شك أن ابن العربي يعدهم طبقة مستقلة بناء على ما قرره بنفسه من السبق الزماني والمكاني ، وفي الإيمان وباقي الصفات .

المطلب الخامس : المفاضلة بين الخلفاء الاربعة :

اختلف المسلمون فيمن هو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ على مذاهب عدة ، نذكر منها :

- تفضيل علي بن أبي طالب : وهو منقول عن بعض الصحابة ، وعن جماعة من التابعين والفقهاء ، وبعض أهل السنة ، وبعض المعتزلة وبعض المرجئة ، وجميع الشيعة .

- تفضيل أبي بكر وعمر ، وهو رأي الخوارج ، وبعض أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة .

- تفضيل عمر . وهو مروي عن بعض من أدرك النبي ﷺ ، ونسبه ابن حزم للحاكم النيسابوري ، بلاغاً عنه .

- عدم تفضيل أحد من الصحابة بعينه على صحابي آخر بعينه .

ـ أما ابن حزم فقد اعتمد في ترتيبه للصحابة : البحث عن أسباب التفاضل ليصل إلى أنه يرجع إلى أمرين :

أ ـ فضل اختصاص من الله عز وجل بلا عمل : يشترك فيه جميع المخلوقين من حيوان ناطق وغير ناطق وجمادات وأعراض . كفضل الملائكة في ابتداء خلقهم على سائر الخلق ، وكفضل ناقة صالح عليه السلام على سائر النوق .

ب ـ فضل مجازاة من الله تعالى بعمل : وهذا لا يكون إلا للحي الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط .

ويفضل العامل في عمله بسبعة أوجه ، من جمع أكثرها كان أفضل من غيره ، وهي :

١ ـ المائية : وهي عين العمل وذاته ، كاشتراك شخصين في إقامة الفرائض إلا أن أحدهما يضيع بعضها ولو نوافل .

٢ ـ الكمية : وهي الغرض في العمل ، كأن يقصد أحدهما بعمل وجه الله ، والثاني ربما خالطه بشيء من حب الدنيا .

٣ ـ الكيفية : كأن يكون أحدهما يوفي عمله دون نقص ، بينما الثاني ربما قصر .

٤ ـ الكم : كأن يستويا في الفرائض ، ويزيد أحدهما على الآخر في النوافل .

٥ ـ الزمان : كأن يعمل أحدهما في وقت الشدة ، بينما يعمل الثاني في وقت اليسر .

٦ ـ المكان : فالصلاة في المسجد الحرام أو المدينة تفضل ألف صلاة فيما عداهما .

٧ ـ الاضافة : كركعة من نبي أو مع نبي ، أو صدقة من نبي أو معه فقليل ذلك أفضل من كثير الاعمال بعده .

بناء على هذا ، يعتقد ابن حزم أن الأولى بالتقديم هن نساء الرسول ﷺ على جميع الصحابة ، ثم يتلوهن أبو بكر(٢٢٢) .

أما ابن العربي فقد اعتمد في مفاضلته بين الصحابة على مدى توافر مجموعة من الصفات تعد من منازل التخيير والتفضيل ، وهي :

---

(٢٢٢) انظر : ابن حزم : **الفصل** ٤/ ١١١ ـ ١١٥ .

١ ـ التربية : وأصلها للوالدين ، للقائم بها محافظاً على الإستصلاح منزلة بسبب ذلك .

٢ ـ العلم : وتتفاوت درجاته حسب تمكن الفرد من العلوم المتعلقة بالمصالح الدينية والدنيوية .

٣ ـ التدبير والسياسة : بهما تظهر قدرة الفرد على حسن التصرف .

٤ ـ الشجاعة : وهي ثبوت العزائم عند تعارض العظائم ، وإظهار الإنسان ما ينتهي إليه عمله ، والقيام بعقله وإمضائه .

٥ ـ العفة : وذلك فيما يباشر متعاطيه بالإنصاف لمعامليه.

٦ ـ الزهد : وهو التقلل من الدنيا للتكثر من الآخرة . فمن تمام الخصال : النظر في العاقبة ، وعدم الإغترار بالمبدأ والفاتحة .

٧ ـ معرفة منازل الناس : فإنه تمام التدبير ، وكمال السياسة لأن من لم ينزل أصحابه وجيرانه ومعارفه منازلهم ، اضطربت أحواله ، وهذه المرتبة مأمور بها كل واحد .

ثم وازن ابن العربي بين الخلفاء بناء على ما سبق ، وبعد إبرازه خصائص كل واحد منهم ، وما يتميز به على صاحبه ، قرر ، أن الأولى بالتقديم هم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي (٢٢٣) وهذا ما عليه جمهور أهل السنة . قال ابن الصلاح : « **وقدم أهل الكوفة من أهل السنة عليًا على عثمان، وبه قال بعض السلف ، منهم سفيان الثوري أولاً ، ثم رجع إلى تقديم عثمان ، روي ذلك عنه، ومنهم الخطابي . وممن نقل عنه من أهل الحديث تقديم علي على عثمان : محمد بن إسحاق بن خزيمة . وتقديم عثمان هو الذي استقرت عليه مذاهب أصحاب الحديث وأهل السنة** » (٢٢٤).

المطلب السادس : المفاضلة بين أهل البيت والعشرة المبشرين بالجنة :

إن المفاضلة بين الصحابة كان مختلفاً فيه في حياة رسول الله ﷺ كما يقول المالكية ، أو مجهولاً كما يقول ابن العربي ، وإنما تقرر الأمر في ذلك بعد وفاته عليه السلام .

ومما وقع فيه الخلاف ، من هم الأولى بالتقديم : أهل البيت ؟ أم العشرة المبشرون بالجنة (٢٢٥) ؟ على قولين :

(٢٢٣) انظر : ابن العربي : **العارضة** ١٣٨/٩ ـ ١٥٣ .
(٢٢٤) ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ١٤٩ .
(٢٢٥) العشرة المبشرين بالجنة هم : الخلفاء الأربعة ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وطلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبو عبيدة عامر بن الجراح .

ـ الرأي الأول يقول بتقديم أهل البيت ، وهو قول الإمام مسلم وجماعة .

ـ الرأي الثاني يقدم العشرة المبشرون بالجنة . وهو قول الترمذي وابن العربي ، فقد صرح بذلك لما قال : « **ومذهب الترمذي تأخيرهم عنهم ، وبه أقول ..** » (٢٢٦) .

المطلب السابع : المفاضلة بين عائشة وفاطمة :

اختلف الناس في التفضيل بين عائشة وفاطمة على ثلاثة آراء :

ـ **الاول** يرى تقديم فاطمة ، لأنها بنت رسول الله ﷺ ، وقد قال في حقها : « **خير نسائها فاطمة بنت محمد** » .

ـ **الثاني** يقول بتقديم نساء الرسول ﷺ ، لأن الخبر الذي فيه فضل فاطمة خاص ، وقد جاء حكم عام في قوله تعالى : ﴿**يانساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول**﴾ (٢٢٧) ، وهذا لا يجوز أن يستثنى منه أحد إلا من استثناه نص آخر . فصح أنه ﷺ إنما فضل فاطمة على نساء المؤمنين بعد نسائه عليه السلام فاتفقت الآية مع الحديث وإلى هذا يذهب ابن حزم (٢٢٨) .

ـ **الثالث** يرى تقديم عائشة .

ولابن العربي تردد في المسألة ، فتارة ينأى عن الترجيح بينهما لان « **كلتيهما من الدين والجلال في الغاية القصوى . وربك أعلم بمن هو أفضل وأعلى** » (٢٢٩) .

وتارة يصرح بتفضيل عائشة عليها لاسباب عدة ، منها (٢٣٠) :

١ ـ مكانة أبيها من رسول الله ﷺ .

٢ ـ رتبة الأمومة .

٣ ـ كونها مع رسول الله ﷺ في منزل واحد .

٤ ـ سلام جبريل عليه السلام عليها .

---

(٢٢٦) ابن العربي : **العارضة** ١٣ / ١٨٠ .
(٢٢٧) سورة الأحزاب ، آية : ٣٢ .
(٢٢٨) ابن حزم : **الفصل** ٤/ ١٢١ .
(٢٢٩) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٤/ ١٨٧٩ .
(٢٣٠) ابن العربي : **العارضة** ١٣/ ٢٥٣.

٥ ـ معالجتها للنبي ﷺ وهو في لحافه .
٦ ـ كونها أعلم من فاطمة بالدين ، ومن كثير من رجال الصحابة .
٧ ـ كونها أحب النساء إلى رسول الله ﷺ ، وقد قال : « **فضل عائشة على النساء ، كفضل الثريد على سائر الطعام** »[٢٣١] .

وهذه المزايا إذا اجتمعت ، كما يرى ابن العربي كان المطلوب « **وصار ذلك كعلل الفقه وأسباب الوجود فإنها إذا انفرد كل وصف من أوصاف العلة أو سبب من جملة الأسباب لم يثبت الحكم حتى تجتمع الأوصاف ، ولم، يكن الوجود حتى تأتلف الأسباب . وبواحدة من هذه المناقب تقع المزية ، فكيف بجملتها ؟! وكون النبي عليه السلام يتأذى بإذاية فاطمة**[٢٣٢] **ـ وهي الخصلة التي عول عليها الناس في منقبتها ـ تشاركها في ذلك عائشة**[٢٣٣] **. ولا نقول إن الإذاية لفاطمة عند النبي ﷺ من إذاية عائشة ، بل هما سواء فتبين فضل عائشة . والله أعلم** »[٢٣٤] .

إلا أن ما يستغرب له ذلك التأويل الذي ذهب إليه عند قوله تعالى : ﴿**خافضة رافعة**﴾[٢٣٥] ، إذ قال : « **أي : خافضة لفاطمة ، رافعة لعائشة** » ، وهذا تأويل بعيد خرج به عن معنى الآية[٢٣٦] .

المطلب الثامن : فضل الصحابة على غيرهم :

نظراً لما يتصف به الصحابة من إيمان صادق ، وإخلاص لهذه الأمة ، وسبق إلى المكرمات ، ودفاع عن بيضة الإسلام ، فإنه لا يماري أحد في كونهم أفضل الخلق بعد الرسول ﷺ ، لا يقارب شأوهم أحد . وهو ما نص عليه ابن حزم بقوله إن « **الصحابة رضي الله عنهم لا سبيل إلى أن يلحق أقلهم درجة أحد من أهل الارض** »[٢٣٧] ، اعتماداً على حديث خير القرون قرني ، وتزكية الله لهم .

بينما أشار ابن العربي إلى تفصيل له في المسألة يدل على بعد نظره عندما تعرض لحديث : « **إن من ورائكم أيام ، الصبر للعامل فيها أجر خمسين منكم . فقالوا : بل منهم . فقال : بل منكم ، لأنكم تجدون على الخير أعوانًا ، وهم لا يجدون عليه أعوانا** » [٢٣٨] .

---

(٢٣١) **جامع الترمذي** ١٣/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .
(٢٣٢) **جامع الترمذي** ١٣/ ٢٤٦ وقال فيه : حديث حسن صحيح ، و١٣/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ، وقال فيه : حسن صحيح .
(٢٣٣) **جامع الترمذي** ١٣/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦ وقال : هذا حديث حسن غريب .
(٢٣٤) ابن العربي : **العارضة** ١٣/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .
(٢٣٥) سورة الواقعة : آية : ٣ .
(٢٣٦) انظر أحمد بن الصديق : **جؤنة العطار** ٢/ ٣٧ ـ ٣٨ . وقد تكلم فهي الشيخ أحمد بن الصديق بكلام شديد .
(٢٣٧) ابن حزم : **الفصل** ٤/ ١٥٠ .
(٢٣٨) انظر **سنن أبي داود** ٤/ ١٢٣ ح ٤٣٤١ ، **وجامع الترمذي** ١١/ ١٨١ ـ ١٨٢ ، وقال فيه : حسن غريب ، **وسنن ابن ماجة** ٢/ ٤٨٧ ـ ٤٨٨ (وهو جزء من حديث) .

فكيف يكون أجر من يأتي بعدهم من الأمة أضعاف أجر الصحابة مع أنهم أسسوا الإسلام ، وعضدوا الدين ؟! مع قوله عليه السلام : « **دعوا لي أصحابي ، فلو أنفق أحدكم كل يوم مثل أحد ذهبًا، ما بلغ مدّ أحد ، ولا نصيفه** »[239] . أفلا يكون بين ذلك نوع من التعارض ؟!

نظر ابن العربي إلى الحديثين ، ويبدأ يبحث عن أوجه التشابه والإختلاف بين أعمال الصحابة وغيرهم .

فمن أعمال الصحابة :

١ ـ تأسيس الإسلام ، وتعضيد الدين ، وإقامة المنار ، وافتتاح الأمصار و حماية البيضة ، وتمهيد الملة .

وهذا النوع من العمل لا يدانيهم فيه أحد ، ولا يبلغ شأوهم فيه بشر ، وقد تفاوتت درجاتهم فيه ، فمن سابق ولاحق ، وأول وآخر ، ويبعد كل البعد تساوي المبتديء والمنتهي منهم ، وبالأحرى تساوي من جاء بعدهم ![240] .

٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : وهو على مراحل ثلاث :[241]

* المرحلة الأولى : حالة البلاء والكرب حيث انعدام النصير وذلك بمكة في الأول .

* المرحلة الثانية : حالة وجود النصير . وذلك لما انتقل عليه السلام إلى المدينة ، فتمكن الصحابة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

* المرحلة الثالثة : عودة حالة الضعف حتى صار ذلك في المعاصي والمظالم كما في الجاهلية الأولى في الكفر .

وفضل الصحابة في هذا النوع من العمل إنما هو بين مرحلة انعدام النصير ، ومرحلة وجوده ، أما في المرحلة الثانية ـ في المدينة ـ فهم فيها مع من كان في مثل حالهم سواء في الفضل .

بينما في المرحلة الثالثة ، يكون فضل غير الصحابي على الصحابي في مثل هذا العمل أكثر ، وكأنه يعيش في ضنك الكفار فيكون كالقابض على الجمر وفيه قال عليه السلام : « **إن من ورائكم أيام ،الصبر للعامل فيها أجر خمسين منكم** » .

(٢٣٩) انظر : **سنن أبي داود** ٤/ ٢١٤ ح ٤٦٥٨ (مع اختلاف في اللفظ) .
(٢٤٠) انظر ابن العربي : **أحكام القرآن** ٢/ ٧١١ ، **والعارضة** ١٠/ ٣١٧ـ٣١٨ .
(٢٤١) ابن العربي : **العارضة** ٩/ ١٥ـ١٦ .

٣ ـ باقي الأعمال سوى ما ذكرنا من فروع الدين ، فإنه يساوي الصحابة فيها في الأجر من أخلص إخلاصهم ، وخلصها من شوائب البدع والرياء بعدهم[٢٤٢].

وبهذا يتضح أن المفاضلة إنما هو في جزء من العمل في وقت خاص دون غيره ، فيبقى أن الصحابة أفضل الخلق إلى يومنا هذا ، مقطوع بهم ، متيقن إمامتهم ، ثابت نفوذ وعد الله لهم بالإجماع على ذلك [٢٤٣].

المطلب التاسع : عدالة الصحابة :

إن الكلام عن عدالة الصحابة يرجع بالأساس إلى مدى الإطمئنان إليهم وإلى مروياتهم . فإذا كان جميع من يرد في السند يحتاج إلى البحث عنه لمعرفة عدالته وضبطه ، فهل الصحابي مثل باقي الرواة يحتاج إلى هذا النوع من البحث ، وإلى من يزكيه ؟

لقد أثير هذا الأمر منذ وقت مبكر ، والدارس يلمس الآراء التالية في المسألة :

ـ **الرأي الأول** : يذهب إلى ضرورة البحث عن عدالتهم مثل باقي الرواة [٢٤٤] . وبه صرح ابن القطان ، بناء على أن من ارتكب معصية خرج عن إطار الصحبة [٢٤٥].

وهذا قول ضعيف ، خصوصاً وأنه مثل لذلك بقتل وحشي لحمزة ، ووحشي إنما قتله قبل أن يسلم ، والإسلام يجب ما قبله .

وإلى هذا الرأي يذهب أيضاً إبراهيم النظام من المعتزلة ، الذي بالغ في الطعن في الصحابة على مانقله الجاحظ عنه في كتاب « الفتيا » ونقل الرازي عنه ذلك [٢٤٦]. إلا أن الاخبار التي عول عليها في تجريحه واهية لا تنهض حجة لدعواه لضعف طرقها .

ـ **الرأي الثاني** : يعتبر الصحابة كلهم عدولاً قبل الفتنة ، أما بعدها فليس بعدل إلا من لم يشارك فيها . وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة [٢٤٧].

---

(٢٤٢) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٢/ ٧١١.
(٢٤٣) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ٢/ ٤٢٨.
(٢٤٤) حكاه الآمدي في : **الاحكام** ٢/ ٣٢٤ ، والعراقي : **فتح المغيث** ، ص : ٣٥٠.
(٢٤٥) انظر : الشوكاني : **إرشاد الفحول** ، ص : ٦٩.
(٢٤٦) الرازي : **المحصول** ج ٢/ ق ١/ ٤٣٧ ـ ٥٠١ وقد رد الرازي على النظام رداً فيه قصور وبرود لم يتجاوز الصفحتين .
(٢٤٧) انظر : العراقي : **فتح المغيث** ، ص : ٣٥٠ ، والشوكاني : **إرشاد الفحول** ، ص : ٧٠.

وهذا قول ضعيف أيضاً ، وفي ذلك إهدار للسنة ، فالذين لم يشاركوا كانوا قلة ، ومن جهة أخرى، فإن الواقعة نقلت بكثير من التشويه ، والآفة في ذلك من المؤرخين الذين لم يتحروا في مروياتهم . . وقد أنكر ابن حزم وجود نية القتال بين أهل الجمل وعلي ، وأكد أن اجتماعهم في البصرة إنما كان للنظر في قتلة عثمان وإقامة الحق، فتسرع الخائفون على أنفسهم أخذ حق الله تعالى منهم ، وكانوا أعداداً عظيمة ، فأثاروا القتال خيفة حتى اضطر كل واحد من الفريقين إلى الدفاع عن أنفسهم إذ رأوا السيف قد خالطهم (٢٤٨).

وقد وضح ابن العربي هذه المسألة بما فيه شفاء لأولى النهى، ذلك أن عائشة كانت قد نذرت الحج، وأزمعت الرحيل ، إلا أن مروان أبن الحكم طلب منها تقديم الإصلاح بين الناس لإخراجهم من الفتنة، على الحج ، فلم يكن خروجها لحرب ، ولكن تعلق الناس بها ، ورجوا بركتها في الإصلاح ، وطمعوا في الإستحياء منها إذا وقفت إلى الخلف.

فخرجت مقتدية بالله في قوله : **﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾**(٢٤٩) ، وبقوله تعالى : **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾**(٢٥٠) ، والأمر بالإصلاح خطاب للكافة . ولكن جرت مطاعنات حتى كاد يفنى الفريقان ، فعمد بعضهم إلى الجمل فعرقبه ، فلما سقط الجمل لجنبه ، أدرك محمد بن أبي بكر عائشة فاحتملها إلى البصرة ، وخرجت في ثلاثين امرأة قرنهن علي بها حتى أوصلوها إلى المدينة ، برة ، تقية ، مجتهدة ، مصيبة فيما تأولت (٢٥١).

---

(٢٤٨) ابن حزم : **الاحكام** ٢/ ٨٥ ، **وقارن** بـ ٥/ ٦٧ ـ ٦٨ .

(٢٤٩) سورة النساء ، آية : ١١٤ .

(٢٥٠) سورة الحجرات ، آية : ٩ .

(٢٥١) ابن العربي : **أحكام القرآن** ٣/ ١٥٣٦ .
وانظر نقد ابن حجر لابن حزم وابن العربي عندما علق عليهما بأن ما قالاه مردود ، « لأنه مكابرة لما ثبت بالتواتر المقطوع به » ، بعد أن أشار إلى أن هذا أمر معروف في التواريخ الثابتة واستوفاه ابن جرير الطبري ، وانه غنى عن تكليف إيراد الاسانيد له . **تلخيص الحبير** ٤/ ٤٤ .
وليت شعري ! وهل الآفة من المؤرخين ؟! فإن سلم ابن جرير فهل يسلم الخبر ؟! وكم من رواية عدت صحيحة ، وخبر فيما نشاهد ، ينقله العدل ، وإذا به غير صحيح ، لأن الناقل لم يتحر فنقله عمن لا يوثق به ، أو غفل عن أمر ، أو التبس عليه فتصوره على شكل معين ، في حين أن الحقيقة سواه ، أو نظر إليه من زاوية معينة وغفل عن النظر إليه من بقية الزوايا ، وهذا هو حال الفتنة التي وقعت ، خصوصاً وأن الأمر لا يرجع إلى خبر مسموع ، ولكن إلى واقعة، كل ينقل حسب ما رأى . واعتقد أنه الحقيقة ، كذلك الاختلاف الوارد في حجة الوداع .
وما نقله ابن حزم وابن العربي فيه زيادة علم ، وزيادة الثقة مقبولة ، ولا يقال إن خبر الواحد هنا إذا خالف الجماعة، يقدم خبر الجماعة لأن خبرها صدر عن تأويل ، وخبر الواحد صدر عن سماع ومشاهدة لما دار بين عائشة ومروان ، فكان أبلغ .

- الرأي **الثالث** : يذهب إلى أن كل الصحابة عدول إلا من قاتل عليًا وبه قالت جماعة من المعتزلة والشيعة [٢٥٢]. وهذا رأي مردود أيضًا كسابقه .

- الرأي **الرابع** : يميز بين الصحابة الذين اشتهروا بالصحبة والملازمة ، فهؤلاء لا يبحث عن عدالتهم ، وبين من قلت ملازمتهم وإن كانت لهم رواية فهؤلاء يحتاج إلى البحث عن عدالتهم . وهو قول الماوردي[٢٥٣].

إلا أن هذا الرأي ضعيف جداً ، لانه لا يعتمد على أسس قوية لهذه التفرقة إلا أن يعود ذلك إلى وهذا علم هؤلاء وأولئك ، وهذا لا يرتبط بالعدالة .

- الرأي **الخامس** : يعتبر الصحابة الذين دخلوا في الفتنة مقبولي الرواية والشهادة إذا انفردوا ، لأن الاصل فيهم العدالة ، وقد شككنا في فسقهم ، ولا يقبل ذلك منهم مع مخالفهم لتحقق فسق أحدهما من غير تعيين[٢٥٤].

وهذا كلام متهافت لأنه يعارض شهادة الله فيهم في عديد من آياته ، منها قوله تعالى : **﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله﴾** [٢٥٥] ، ومن رضي الله عنه لا يقبل فيه كلام أحد .

- الرأي **السادس** : يعد كل الصحابة عدولاً بشهادة الله ورسوله . وهو قول جمهور السلف والخلف [٢٥٦]. قال ابن عبد البر أنه **« ثبتت عدالة جميعهم بثناء الله عز وجل عليهم ، وثناء رسوله عليه السلام . ولا أعدل ممن ارتضاه لصحبة نبيه ونصرته ،ولا تزكية أفضل من ذلك ، ولا تعديل أكمل منه»**[٢٥٧].

وهو قول ابن حزم أيضًا لرضي الله عنهم ، **« وكل من تيقنا أن الله عز وجل رضي عنه وأسقط عنه الملامة ، ففرض علينا أن نرضى عنه ، وألا نعدد عليه شيئاً ، فهو عدل بضرورة البرهان القائم على عدالته من عند الله عز وجل وعندنا »**[٢٥٨].

وهذا هو الرأي الذي لا يميل عنه ابن العربي ، حتى إننا لانجد أحسن من دافع عن الصحابة منه ، في كتابه القيم « العواصم من القواصم » ، رد فيه على المطاعن التي وجهت إليهم ، لأنها من اختلاقات

---

(٢٥٢) انظر : العراقي : **فتح المغيث** ، ص : ٣٥٠.
(٢٥٣) انظر : الشوكاني : **إرشاد الفحول** ، ص : ٧٠.
(٢٥٤) انظر : العراقي : **فتح المغيث** ، ص : ٣٥٠.
(٢٥٥) سورة المجادلة ، آية : ٢٢.
(٢٥٦) انظر : ابن الصلاح : **مقدمة ابن الصلاح** ، ص : ١٤٦ ـ ١٤٧ ، والعراقي : **فتح المغيث** ، ص: ٣٥٠.
(٢٥٧) ابن عبد البر : **الاستيعاب** ١/ ٤ـ٥ .
(٢٥٨) ابن حزم : **الاحكام** ٢/ ٨٤.

التاريخيين والأدباء والكذبة [٢٥٩]. لذا فإنه يعد الصحابة أفضل الخلق بانعقاد الإجماع على ذلك[٢٦٠]، فلا يقبل قول أحدهم فيهم إلا بدليل قاطع عن طريق العدول كما يظهر من قوله لما تعرض لبسر ابن أرطأة[٢٦١] ، وهو ممن سمع النبي ﷺ في أحد القولين ، وقد تكلم الناس فيه ، نسبوا كثيراً مما لا ينبغي إليه . قال ابن العربي : **« وإلى الآن لم يثبت عندي عليه شيء بنقل العدل على التعيين ، أما أنه أحد مائة ألف تصرفوا في الفتنة فأصابتهم قترتها ، وهو محمول على العدالة وشرف الصحابة حتى يثبت عليه بنقل العدو معنى معين يسقط مرتبته »**[٢٦٢].

ومما يجدر بنا بحثه ونحن بصدد دراسة عدالة الصحابة ؛ حكم **جهالة الصحابي** ، وهو ذلك الذي لا يصرح باسمه ، وإنما يقول التابعي فيما يرويه عنه : « قال أحد الصحابة » ، أو ما أشبه ذلك ، فهل الإبهام لأسم الصحابي يؤثر عليه بحيث لا يحكم عليه بالعدالة حتى يعرف من هو ؟ أم أن هذه الجهالة لا تضر . ؟

اختلف العلماء في ذلك إلى رأيين :

١ ـ الرأي **الأول** : يقول بضرورة التنصيص على اسم الصحابي ، وهو موقف ابن حزم ، لأنه وجد في عهده عليه السلام منافقون لا يستحقون اسم « الصحابة » ، وبيان اسم الصحابي يرفع احتمال كون الراوي لا يعرفه ـ أو كونه ممن لا خير فيه ممن ثبت نفاقهم[٢٦٣] ، اللهم إلا إذا كان الراوي عنه له صلة وطيدة به ، كعلاقة القرابة مثلاً ، فإن عدم إفصاحه عن اسمه ، في هذه الحال لا يضر. [٢٦٤]

٢ ـ الرأي **الثاني**: يذهب إلى اعتبار هذه الجهالة لا تضر ، وهو رأي الجمهور ، وبه يقول ابن العربي ، إذ صرح أن جهالة الصحابي لا تضر ، فإذا قال التابعي : **« حدثنا رجل من أصحاب رسول الله ﷺ »** ، فقد اتفقت الأمة على وجوب العدالة لهم ، ولا يجوز ذلك في غيرهم لعدم العدالة فيهم[٢٦٥].

---

(٢٥٩) انظر ابن العربي : **العواصم من القواصم** (مع آراء أبي بكر بن العربي الكلامية) ٢/ ٣٧٩ . . . و ٢/ ٤٥٦ .
(٢٦٠) ابن العربي : **العواصم من القواصم** ٢/ ٤٢٨ .
(٢٦١) بسر بن أرطارة ، أو ابن أبي أرطاة . قال ابن حيان : من قال : ابن أبي أرطأة ، فقد وهم . واسم أبي أرطاة : عمير بن عويمر بن عمران بن الحليس بن سيار بن نزار بن معيص بن عامر بن لؤي القرشي العامري ـ يكنى أبا عبدالرحمن . مختلف في صحبته . قال أهل الشام : سمع من النبي ﷺ وهو صغير . وفي سنن أبي داود بإسناد مصري قوي عن جنادة بن أبي أمية قال : كنا مع بسر بن أبي أرطاة في البحر ، فأتي بسارق ، فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا تقطع الأيدي في السفر » .
راجع ابن مجر : **الاصابة** ١/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤ . ت ٦٣٩ . (القسم الأول).
(٢٦٢) ابن العربي : **العارضة** ٦/ ٢٣١ .
(٢٦٣) ابن حزم : **الاحكام** ٢/ ٣ .
(٢٦٤) ابن حزم : **المحلى** ٥/ ٩٢ .
(٢٦٥) ابن العربي : **القبس** ، ص : ١٧٤ .
وللمزيد من التفصيل في منهج ابن العربي في المجال الحديثي راجع أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة **« أبو بكر بن العربي وجهوده في الدراسات الحديثية »** ـ مرقونة ـ بكلية الآداب بتطوان ـ المغرب .

المصادر والمراجع

المصادر:

الآمدي . أبو الحسن علي بن علي :

الإحكام في أصول الأحكام ،كتب هوامشه: إبراهيم العجوز، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل :

- التاريخ الصغير ، الطبعة الرابعة ، لاهور : إدارة ترجمان السنة ، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. ت: الشيخ عبدالعزيز بن باز، المكتبة السلفية (د. ت).

البلقيني ، عمر بن رسلان بن عبد الحق الكناني :

محاسن الاصطلاح (مع مقدمة ابن الصلاح) ، ت: عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، بيروت: دار الكتب ، ١٩٧٤م.

البيهقي ، أحمد بن الحسن بن علي :

السنن الكبرى ، بيروت: دار الفكر، (د. ت).

الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة :

جامع الترمذي (مع عارضة الأحودي) بيروت: دار الكتاب العربي (د. ت) .

التهانوي ، ظفر أحمد العثماني :

قواعد في علوم الحديث، ت: أبو غدة، الطبعة الثالثة، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٢/١٣٩٢م.

الحاكم ، محمد بن عبد الله بن حمد ويه بن نعيم الضبي النيسابوري :

معرفة علوم الحديث ، ت: لجنة إحياء التراث العربي ، الطبعة الرابعة ، بيروت: دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ابن حجر، أبوالفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني المصري :

- الإصابة في تمييز الصحابة (مع الاستيعاب)، الطبعة الأولى القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة ،بيروت : دار الكتاب العربي ،(د. ت) .
- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، تصحيح: عبد الله هاشم اليماني المدني ، المدينة المنورة ، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- تهذيب التهذيب ،الطبعة الأولى، الهند : مجلس دائرة المعارف النظامية .
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ت : الشيخ عبدالعزيز بن باز ، المكتبة السلفية (د. ت).
- نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ، ت: صلاح محمد محمد عويضه ،الطبعة الأولى: بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- نكت ابن حجر على ابن الصلاح ، ت: ربيع بن هادي عمير ، الطبعة الثانية ، الرياض : دار الراية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٨ / ١٩٨٨م.

ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد :

- الإحكام في أصول الأحكام ، تقديم : إحسان عباس، الطبعة الثانية ،بيروت: دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الطبعة الأولى ، مصر : المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ.
- المحلى ، ت : لجنة إحياء التراث العربي ،بيروت: دار الآفاق الجديدة (د. ت).

ابن حنبل ، أحمد الشيباني :

مسند أحمد ، ت: أحمد محمد شاكر ، مصر: دار المعارف.

الخطيب ، أبو بكر أحمد بن علي :

- شرف أصحاب الحديث ، ت: محمد سعيد خطيب أوغلي ، دار إحياء السنة النبوية (د. . ت).

- الفقيه والمتفقه ، تصحيح : إسماعيل الأنصاري ، دار إحياء السنة النبوية ، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .
- الكفاية في علم الرواية ، المدينة المنورة : المكتبة العلمية ، (د.ت) .

الدارمي ، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام :

سنن الدارمي ، دمشق : مطبعة الاعتدال ، ١٣٤٩هـ .

أبو داود ، سليمان بن الأشعث :

سنن أبي داود ، مراجعة : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مصر : مطبعة مصطفى محمد ، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م .

الذهبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان :

- تذكرة الحفاظ ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار إحياء التراث العربي (د.ت) .
- المغني في الضعفاء ، ت : نور الدين عتر (د . ت) .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ت : علي محمد البجاوي ، بيروت : دار المعرفة ، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م .

الرازي ، فخر الدين :

المحصول في علم أصول الفقة ، ت : طه جابر فياض العلواني ، الرياض : مطبوعات جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

الراغب ، الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل :

المفردات في غريب القرآن ، مصر : المطبعة الميمنية (د.ت) .

الزبيدي ، محمد مرتضى :

تاج العروس من جواهر القاموس ، بيروت : مكتبة الحياة (د . ت) .

الزيلعي ، أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي :

نصب الراية لأحاديث الهداية ، الطبعة الأولى ، المكتبة الإسلامية ، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

ابن سعد ، محمد كاتب الواقدي :

الطبقات الكبرى ، ج٦ ، تصحيح: سترستين ، مطبعة كاشن ، مصورة عن طبعة ليدن ، طهران: منشورات مؤسسة النصر .

السمعاني ، أبو سعد عبد الكريم :

أدب الإملاء والاستملاء ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

السهيلي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله :

الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، ضبطه: طه عبد الرؤوف سعد ، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر ، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م .

السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن:

تدريب الراوي في شرح تقريب النووي ، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف ، بيروت : دار الفكر (د . ت) .

الشافعي ، محمد بن إدريس :

اختلاف الحديث ، ت: محمد أحمد عبد العزيز ،الطبعة الأولى، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ابن الصديق ، أحمد :

جؤنة العطار في طرف الفوائد ونوادر الأخبار ، مخطوط بالمكتبة العامة بتطوان في ثلاثة أجزاء ، أرقام : ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥.

ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري :

مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

الصنعاني ، محمد بن إسماعيل الحسيني :

توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار ، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى مصر: السعادة ،١٩٦٦م.

ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف النمري القرطبي :

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب (بهامش الإصابة)، الطبعة الأولى، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، الرباط : نشرته وزارة الأوقاف: الجزء الأول، ت. مصطفى بن أحمد العلوي ، ومحمد عبد الكبير البكري ، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. الجزء الثاني ، الطبعةالثالثة، أشرف عليه هيئة من العلماء العاملين بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

العراقي ، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن أبو الفضل :

- التقييد والإيضاح ، شرح مقدمة ابن الصلاح ، ت: عبد الرحمن محمد عثمان ، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر ، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي ، ت: أحمد محمد شاكر ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مكتبة السنة ، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م.

ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري :

- أحكام القرآن ، ت : على محمد البجاوي ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- الأمد الأقصى في الأسماء الحسنى ، مخطوط ضمن مجموع بالخزانة العامة بالرباط ، رقم: ٤ق .
- عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي ، بيروت : دار الكتاب العربي (د . ت) .
- العواصم من القواصم في جزء، ت: محب الدين الخطيب ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء : دار المعرفة ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. في جزءين ، (مع : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية) ، ت: عمار طالبي ، الطبعة الثانية ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م.
- قانون التأويل ،(رسالة مرقونة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، الرباط: دار الحديث الحسنية)، تقدم بها الاستاذ مصطفى صغيري ، في ثلاثة أجزاء ١٩٧٧م.
- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: مخطوط (في مجلد) بالخزانة العامة بالرباط ، رقم: ٢٥ ج.* حقق قسمًا منه الحسن زين الفيلالي ،(رسالة مرقونة لنيل دبلوم

الدراسات العليا ـ كلية الآداب ـ فاس ، ٨٨ ـ ١٩٨٩م في ثلاثة أجزاء)، وحققة كاملاً محمد عبدالله ولد كريم إلا أن تحقيقه لم يكن بين يدي أثناء البحث .

- المتوسط في الإعتقاد ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم : ٢٩٦٣ك .
- المسالك إلى موطأ مالك، ميكروفيلم بالخزانة العامة بالرباط ، النسخة الجزائرية ، في أربعة أجزاء، رقم : ١٥٦٢ .
- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، ت: عبد الكبير العلوي المدغري ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط ، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م .

ابن فرحون ، اليعمري المالكي :

الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ت: محمد الأحمدي أبو النور ، القاهرة: دار التراث ، (د . ت).

القاسمي ، محمد جمال الدين :

قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .

القرطبي ، محمد بن أحمد الأنصاري :

الجامع لأحكام القرآن ، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر :

- اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ت: محمد محيى الدين عبد الحميد ، بيروت : دار الفكر (د . ت) .
- الداء والدواء ، مصر : دار الحديث (د . ت).

الكفوي ، أبو البقاء :

الكليات ، الطبعة الثانية ، القاهرة، بولاق: دار الطباعة العامرة ، ١٢٨١هـ.

ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني :

سنن المصطفى (مع حاشية السندي) ، الطبعة الأولى ، مصر: المطبعة التازية (د . ت).

مالك ، بن أنس :

الموطأ (مع تنوير الحوالك) ، بيروت : دار الفكر (د. ت).

مسلم ، بن الحجاج القشيري :

المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ (مع شرح النووي) ، راجعه خليل الميس، الطبعة الأولى ، بيروت : دار القلم ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

النسائي ، أحمد بن شعيب :

سنن النسائي (بشرح السيوطي وحاشية السندي) ، مراجعة حسن محمد المسعودي، القاهرة : المطبعة المصرية بالأزهر (د . ت).

النووي ، أبو زكريا يحي بن شرف الدمشقي :

التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير ، ت: محمد محمد عويضة ، الطبعة الأولى بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م.

المراجع :

اقلاينة ، المكي بن أحمد :

- ابن حزم الأندلسي وأثره في الدراسات الحديثية، رسالة مرقونة لنيل دبلوم الدراسات العليا، إشراف فاروق حمادة كلية الآداب بالرباط ، ٨٨ ـ ١٩٨٩م، في جزءين، عدد الصفحات : ٧٠٩.
- النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى ،كتاب الأمة ،قطر، عدد ٣٤، السنة ١٩٩٣م ،عدد الصفحات : ١٥٨.

حمادة ، فاروق :

المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل ، دراسة منهجية في علوم الحديث ،الطبعة الثانية ، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ،١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩.

المقالات :

اقلاينة : المكي بن أحمد :

- الإجتهاد : ضرورته ، مشروعيته، مجالاته ، بحث تقدمت به في الندوة التي أقامتها كلية الآداب بمراكش حول الاجتهاد ٨٩ ـ ١٩٩٠م ، عدد الصفحات : ٢٢ .
- ميزان التعديل والتجريح عند المحدثين، المنهل، السعودية ، عدد ٤٨٤ ، أكتوبر ، نوفمبر، ١٩٩٠م ، عدد الصفحات : ١٤ .

منهج المدرسة الأندلسية في التفسير :
صفاته وخصائصه

تأليف

الدكتور : فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي

منهج المدرسة الأندلسية في التفسير : صفاته وخصائصه

الدكتور : فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي(*)

مستخلص البحث

في الأندلس عدد من العلماء تميزوا بصفاء الذهن ووقادة الفكر واحتل نتاجهم في التفسير مركزا متقدما ؛ فتفسير ابي حيان بز أقرانه في النحو وله صلة وثيقة بالدفاع عن القراءات وتوجيهها ، وتفسير القرطبي وإبن العربي أشهر كتب التفاسير في آيات الأحكام ..... إلخ.

وقد مهد المؤلف لهذا البحث بدراسة للخاصية المنهجية لرجال المدرسة الأندلسية في التفسير ، ذلك ان هذه المدرسة تمتعت بشخصية مميزة في تفسير القرآن الكريم ، ثم تطرق المؤلف إلى جمع خاصيات هذه المدرسة العقدية والفقية والأثرية واللغوية ثم ينتقل إلى الخاصية العلمية القرآنية ويدرس منهجها تجاه الناسخ والمنسوخ وعنايتها بآي القرآن الكريم واهتمامها بأسباب النزول وأخيرا الإعجاز في القرآن .

THE CHARACTERISTICS OF THE METHOD OF AL- ANDALUS SCHOOL OF KORANIC COMMENTARY

By

Dr. Fahad b. Abdul Rahman al-Roomi

(ABSTRACT)

Al-Andalus produced great Scientists in all fields of human knowledge . They are distinguished with a rare clearnes of mind and vision and brilliant thinking. Their works in the field of Koranic commentary are held in high esteem among the Muslim scientists . Ibn Hayyan , for example , surpassed his rivals by his keen interest in Grammar and his championing of the cause of Koranic schools of recitations . The Commentary of al-Kortoby and Ibn al-Arabi are renowned for their interest in the legal consequences of the facts of cases " the verses of al-Ahkam " .

(*) دكتوراه ، أستاذ مشارك ـ قسم الدراسات القرآنية ، كلية المعلمين بالرياض ومدير وحدة التربية الإسلامية ـ التطوير التربوي ـ وزارة المعارف .

The author gives a brief introduction to his paper by studying the methods of the pioneers of the Exigetical school of al-Andalus , which enjoys a distinctive status in the field of Koranic commentary . The author also attempts to study all the characteristics of this school in details in addition to the study of the scietific characteristic of the Holy Koran as seen from the school of al-Andalus' perspective.

المدرسة الأندلسية في التفسير(*)

تعريفها :

لم يكن فتح المسلمين للأندلس فتحا لأرض وإنما كان فتحًا في العقيدة ، فقد انتشرت القيم والمبادئ الإسلامية في تلك البلاد ودخل الناس في دين الله أفواجا . لذا فقد كان أول عمل يقوم به المسلمون في البلاد المفتوحة هو بناء المسجد كما فعل عقبة بن نافع في أفريقيه حين بنى القيروان فكان أول شيء خطه فيها الجامع [1]، وأول شيء أقامه موسى بن نصير مسجد في الجزيرة الخضراء في الأندلس [2].

ولم يكن المسجد مكانًا للصلاة فحسب إذ كان يمتلئ بحلق التعليم بل كان جامعة ولا تزال مساجد في أفريقيا كذلك كالجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وجامع القيروان وكذلك كان الأمر في الأندلس فليس لأهل الأندلس ـ كما يقول المقري ـ مدارس تعينهم على طلب العلم بل يقرأون جميع العلوم في المساجد[3] .

ثم انتشرت المدارس والمعاهد وتوسعت المساجد في حلقاتها وانتشرت خزائن الكتب وانشئت الجامعات في المدن الكبرى في الأندلس فكانت منارة العلم في أوروبا كلها زمنًا طويلاً .

وحين دخل الإسلام تلك البلاد دخلت معه العلوم الإسلامية بعد ان تجاوز بعضها أدوار النشأة في المشرق العربي ، فقد استفاد الأندلسيون من مدارس التفسير المشهورة في المشرق (مدرسة ابن عباس ـ رضي الله عنهما ، ومدرسة ابن مسعود ـ رضي الله عنه ، ومدرسة أبي بن كعب ـ رضي الله عنه) كما استفادوا من كتب التفسير المشهورة في المشرق كتفسير الطبري والماوردي والزمخشري ، ولهذا كان للتفاسير الأندلسية مكانة كبيرة .

وعليه فإن نشأة التفسير في الأندلس تختلف عن نشأته في المشرق ، فنشأته في المشرق نشأة ولادة وتكوين ، وأما في الاندلس فتلقي وإضافة .

(*) لم أقصد بهذه الدراسة الاستيفاء والشمول ، ولا الاستقصاء والاستيعاب ، وانما ضرب المثل ، وتقريب المعنى فذلك يحتاج إلى المجلدات الطوال ، والمقام هنا مقام إيجاز واختصار .

(١) أبو زيد عبد الرحمن الدباغ ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان** ، ١ : ١٠ .

(٢) **المصدر السابق** ، ١ : ٧٣ .

(٣) المقري ، **نفح الطيب** ، ١ : ٢٠٥ .

وقد حدث اتصال وارتحال بين علماء التفسير في المشرق والمغرب والأندلس فرحلت طائفة من المغرب إلى الأندلس كما رحل علماء من الأندلس إلى المشرق وحتى لا يحدث خلط بين هؤلاء وهؤلاء فإنا قد اعتبرنا من رجال المدرسة من اتصف بثلاث صفات :

١ ـ ان تكون ولادته في الأندلس .

٢ ـ ان ينشأ فيها فلا يرحل في صغره .

٣ ـ ان يكون تعليمه الأولي وثقافته الأولى على أرض الأندلس .

ولا يهمنا بعد ذلك أن يرحل من الأندلس بعد أن اصطبغ بصبغتها وتأثر بعلمائها والتزم منهجها ، فأبوحيان تلقى ثقافته الأولى في الأندلس ونشأ فيها ثم رحل إلى مصر وفيها كتب تفسيره (البحر المحيط) فلم يتأثر بالثقافة المصرية بل حارب الصوفية وشنع على الفلاسفة وكان لهما انتشار في مصر حينذاك ، وكذا القرطبي نشأ في الأندلس ثم رحل إلى المشرق ولكنه كتب تفسيره ملتزما لمنهج المدرسة الأندلسية وبقي على مذهبه المالكي ، وكان كثير الذكر لعلماء الأندلس ويقول قال علماؤنا يعني الأندلسيين [٤].

ولهذا ـ ايضا ـ لم نعد من رحل إلى الأندلس أندلسيا ، فمكي بن أبي طالب نشأ في القيروان ورحل إلى الأندلس وكتب فيها تفسيره فكان يـذكر الاسرائيليـات دون تعـقيب أو نقد [٥] مخالفًا منهج المدرسة الأندلسية .

أعلامها :

وبهذا التحديد نستطيع أن نحصر أعلام مدرسة الأندلس في التفسير ، فهم ليسوا بالكثيرين [٦] وإن كانوا في المقدمة وأشهرهم خمسة أو ستة :

١ ـ بقي بن مخلد

٢ ـ ابو بكر بن العربي

٣ ـ ابن عطية

٤ ـ ابو عبد الله القرطبي

(٤) زيد عمر عبد الله ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ١ : ١٠ .

(٥) أحمد حسن فرحات ، **مكي بن ابي طالب وتفسير القرآن** ، ص ٢٧٤ .

(٦) وليسوا ايضا بالقلة فقد ذكر زيد بن عمر في رسالته المدرسة الأندلسية في التفسير ص ٤٢٠ ستة وثمانين مفسرًا أندلسيًا وترجم لهم بايجاز . إلا أن مؤلفاتهم ضاعت أو أحرقت كثيرها من العلوم عند سقوط الأندلس حيث ارتكبت المذابح للمسلمين وأحرقت الكتب في حلقة من حلقات الحقد الصليبي .

٥ ـ ابن جُزَيّ الكلبي الغرناطي
٦ ـ ابو حيان

أما أولهم فلم يصلنا من تفسيره إلا أوراق قليلة لا تزال مخطوطة ، أما البقية فقد وصلت إلينا كاملة وتمت طباعتها كلها ، وفيما وصل إلينا من تفاسيرهم كفاية لتحديد معالم المنهج ورسم قواعد المدرسة، وسنذكر تعريفًا سريعًا لأعلام هذه المدرسة الذين وصلت إلينا تفاسيرهم :

١ ـ ابو بكر بن العربي ، وتفسيره (أحكام القرآن) :

هو : محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي الأشبيلي المعروف بأبي بكر بن العربي ، ولد في أشبيلية ليلة الخميس ٤٦٨/٨/٢٢ هـ .

كان ابوه من فقهاء أشبيلية وتلقى ابو بكر العلوم فيها وأتقن القراءات ثم انتقل إلى قرطبة ، ولما بلغ السابعة عشرة من عمره رحل مع والده إلى الحج وكانت رحلة في طلب العلم فاتصل بعدد من العلماء في بجاية والمهدية ومصر والشام وبغداد ومكة وعند عودته أقام في الاسكندرية وفيها توفي والده ثم عاد إلى أشبيلية واستغرقت رحلته عشر سنوات .

وفي أشبيلية أقبل عليه طلاب العلم وبدأ يلقي الدروس في المساجد حتى طارت شهرته وظهرت مؤلفاته وكثر تلاميذه ، وتولى قضاء أشبيلية مع قيامه بالتدريس ثم انتقل إلى قرطبة ودَرّسَ فيها ، وتوفي سنة ٥٤٣ هـ .

وكان رحمه الله تعالى مقدمًا في المعارف متبحرًا في العلوم حريصًا على نشرها إلا أنه كان حاد اللسان متعصبا لمذهبه المالكي ، وقد ذكر الذهبي ـ رحمه الله تعالى ـ أمثلة على ذلك ثم قال : **«فأنت ترى من هذه الأمثلة أن الرجل ليس عف اللسان مع الأئمة ولا مع أتباعهم ، وهذه ظاهرة من ظواهر التعصب المذهبي»** (٧) ، إلا أنه كان ينصف أحيانا ويؤيد خلاف مذهبه .

طريقته في التفسير :

سلك فيه منهج التفسير الفقهي والتزم فيه المذهب المالكي ، اقتصر على تفسير آيات الأحكام الفقهية ، فيذكر السورة ثم يذكر عدد آيات الأحكام فيها ثم يأخذ في شرحها آية آية قائلاً الآية الأولى ثم يذكرها وفيها تسع مسائل (مثلاً) ثم يورد مسائل الآية واحدة واحدة مبينًا في هذه المسائل موضع

(٧) محمد حسين الذهبي ، **التفسير والمفسرون** ، ٢ : ٤٥٤ ـ ٤٥٥ .

نزولها وتاريخه وسببه إن وجد ، ويذكر الأحاديث في فضلها إن ورد ، ويبين القراءات الواردة فيها ويتحدث عن لغتها ونحوها ثم يفصل أحكامها ويعرض أقوال العلماء فيها وأدلتهم ويرجح غالبًا مذهبه المالكي مع حدة لسانه ـ أحيانا ـ على المخالفين إلا أنه أحيانا أخرى يرجح غير مذهبه ويصرح بذلك[٨] .

٢ ـ عبد الحق بن عطية ، وتفسيره (المحرر الوجيز) :

وهو : ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الغرناطي الأندلسي ، ولد في غرناطة سنة ٤٨١ هـ ونشأ فيها وتربى في بيت والده ، وهو بيت علم وفضل ، فقد كان والده عالمًا حافظًا رحل إلى المشرق في طلب العلم وسمع من كبار العلماء .

وابن عطية أحد أعلام الأندلس الحائزين على قصب السبق في الفقه والحديث والتفسير والأدب ، عده ابو حيان من أجَلّ من صنف في علم التفسير[٩] . وتوفي رحمه الله تعالى في (لُورْقَة) في الأندلس سنة ٥٤١ هـ .

تفسيره :

وهو (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) قال عنه ابن جُزَيّ الغرناطي رحمه الله تعالى : **«وأما ابن عطية فكتابه في التفسير أحسن التآليف وأعدلها ، فإنه اطلع على تآليف من كان قبله فهذبها ولخصها وهو مع ذلك حسن العبارة ، مسدد النظر ، محافظ على السنة »** [١٠]، وقارن ابو حيان ـ رحمه الله تعالى ـ بينه وبين الكشاف فقال : **«وكتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص ، وكتاب الزمخشري ألخص وأغوص»** [١١]، وقارن بينهما ابن تيمية رحمه الله تعالى فقال : **« وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري »** ثم وصفه بأنه **« يذكر ما يزعم أنه قول المحققين وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم وإن كان أقرب إلى السنة من المعتزلة»** [١٢][١٣] .

---

(٨) انظر مثلاً المرجع السابق ، ٢ : ٤٥٠ ، وانظر : مصطفى المشيني ، **ابن العربي المالكي الأشبيلي وتفسيره أحكام القرآن** ، ص ٣١٩ .
(٩) أبو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٩ .
(١٠) ابن جزي ، **التسهيل لعلوم التنزيل** ، ١ : ١٧ .
(١١) أبو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ١٠ .
(١٢) ابن تيمية ، **مقدمة في أصول التفسير** ، ص ٩٠ .
(١٣) اتهم ابن عطية بالاعتزال وهي تهمة باطلة اثبت بطلانها عدد من الباحثين ، انظر: د . فايد ، **منهج ابن عطية** ، ص ٢١٩ ومابعدها ، وانظر: زيد بن عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ص ٦٦٠ ـ ٦٨٢ .

طريقته في التفسير :

أنه يذكر الآية في تفسيره ثم يفسرها بعبارة عذبة سهلة ، يورد من التفسير بالمأثور ، وينقل عن ابن جرير الطبري ويناقش المنقول أحيانا إلا أنه يدع ـ كثيرا ـ ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال وإنما يذكر ما يزعم أنه قول المحققين ، كما قال ابن تيمية (١٤) وهو يكثر من الاستشهاد بالشعر العربي، ويحتكم إلى اللغة العربية عند توجيه بعض المعاني ، ويهتم كثيراً بالصناعة النحوية ، و يتعرض كثيراً للقراءات المختلفة ويفسر بعضها ببعض (١٥).

وقد قامت وزارة الأوقاف المغربية بطبع تفسيره فصدرت بعض أجزائه سنة ١٣٩٥ هـ وصدر آخرها سنة ١٤١٢ هـ كما طبع في قطر على نفقة أميرها في خمسة عشر مجلدا كبيراً .

٣ـ ابو عبد الله القرطبي ، وتفسيره (الجامع لأحكام القرآن) :

هو : ابو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي القرطبي الأندلسي ولد ونشأ في قرطبة ولا يعرف تاريخ مولده وتلقى العلم ورحل إلى مصر وتوفي فيها سنة ٦٧١ هـ.

تفسيره

وصف القرطبي ـ رحمه الله تعالى ـ تفسيره فقال : «**يتضمن نكتًا من التفسير ، واللغات ، والإعراب، والقراءات ، والرد على أهل الزيغ والضلالات وأحاديث كثيرة شاهدة لما نذكره من الأحكام ونزول الآيات جامعًا بين معانيهما ومبينًا ما أشكل منهما ، بأقاويل السلف ومن تبعهم من الخلف**» إلى أن قال «**وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها ، والأحاديث إلى مصنفيها ... وأضرب عن كثير من قصص المفسرين ، وأخبار المؤرخين ، إلا ما لابد منه ولا غنى عنه للتبيين ، واعتضت من ذلك تبيين آي الأحكام بمسائل تسفر عن معناها وترشد الطالب إلى مقتضاها ، فضمنت كل آية تتضمن حكما أو حكمين فما زاد مسائل نبين فيها ما تحتوي عليه من أسباب النزول ، والتفسير الغريب والحكم ، فإن لم تتضمن حكما ذكرت ما فيها من التفسير والتأويل ، هكذا إلى آخر الكتاب**»(١٦) .

وبهذا يظهر أن تفسيره ـ رحمه الله تعالى ـ ليس تفسيراً لآيات الأحكام فحسب وإنما لجميع آيات القرآن وإن كان أولى آيات الأحكام تفصيلاً كاد يغني عن كتب الفقه المقارن لما فيه من عرض للآراء الفقهية وسوق للأدلة .

(١٤) ابن تيمية ، **مقدمة في أصول التفسير** ، ص ٩٠ .
(١٥) محمد حسين الذهبي ، **التفسير والمفسرون** ، ١ : ٢٤٠ .
(١٦) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٣ .

وقد التزم المذهب المالكي إلا أنه لم يتعصب له بل يرجح ما يرى صوابه أيًا كان قائله بل كان ينتقد موقف ابن العربي من مخالفيه ويدافع عنهم ويرد عليه .

٤ ـ ابن جُزَيّ الكلبي ، وتفسيره (التسهيل لعلوم التنزيل) :

هو : ابو القاسم محمد بن أحمد بن جُزَيّ الكلبي الغرناطي ، ولد سنة ٦٩٣ هـ في غرناطة ونشأ بها ، قال عنه المقري : « **مشاركا في فنون من عربية ، وفقه ، وأصول ، وقراءات ، وأدب ، وحديث حُفَظَة للتفسير ، مستوعبًا للأقوال ، جَمّاعة للكتب ، ملوكي الخزانة ، حسن المجلس ممتع المحاضرة** » [(١٧)] قتل ـ رحمه الله تعالى ـ في معركة طريف وهو يحرض الجيش سنة ٧٤١ هـ .

تفسيره :

يعد هذا التفسير من التفاسير الوجيزة بل ان المؤلف رحمه الله تعالى أشار إلى ذلك في مقدمته للتفسير[(١٨)] .

وقد بين ـ رحمه الله تعالى ـ مقاصده من تأليف هذا التفسير بأنها أربعة مقاصد تتضمن أربع فوائد :

الأولى : جمع كثير من العلم في كتاب صغير الحجم تسهيلاً على الطالبين وتقريبًا على الراغبين .

الثانية : ذكر نكت عجيبة ، وفوائد غريبة .

الثالثة : ايضاح المشكلات .

الرابعة : تحقيق أقوال المفسرين السقيم منها والصحيح ، وتمييز الراجح من المرجوح .

ثم بين منهجه في نقل الأقوال بأنه لا ينسب الأقوال إلى أصحابها إلا قليلاً وعلل ذلك بقلة صحة إسنادها إليهم أو اختلاف الناقلين في نسبتها إليهم . وإذا ذكر قولاً دون حكاية قوله عن أحد فهي إشارة إلى تقلده له ورضاه عنه ، وإذا كان القول في غاية السقوط والبطلان لم يذكره تنزيها للكتاب وربما ذكره للتحذير منه[(١٩)] .

٥ ـ ابو حيان ، وتفسيره (البحر المحيط) :

هو : ابو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي ، ولد في غرناطة سنة ٦٥٤ هـ ، ونشأ فيها وتلقى العلوم عن شيوخها ثم تنقل في الأندلس وأفريقيا ثم إلى مصر وأخذ عن

(١٧) المقري ، **نفح الطيب** ، ٨ : ٢٩ .
(١٨) ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ : ٤ .
(١٩) **المرجع السابق** ، ١ : ٤ ـ ٥ .

علمائها ، قال عن رحلاته « وأرتحل من بلد إلى بلد حتى ألقيت في مصر عصا التسيار ». [٢٠] وتوفي فيها - رحمه الله تعالى - سنة ٧٤٥ هـ . قال عنه الداودي : « نحوي عصره ، ولغويه ، ومفسره ، ومحدثه ، ومقرئه ، ومؤرخه ، وأديبه» [٢١] .

طريقته في التفسير:

وقد بيَّن ابو حيان طريقته في تفسيره بقوله : « **أني ابتدئ أولاً بالكلام على مفردات الآية التى أفسرها لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التي لتلك اللفظة قبل التركيب .. ثم أشرع في تفسير الآية ذاكراً سبب نزولها إذا كان لها سبب ونسخها ومناسبتها وارتباطها بما قبلها حاشداً فيها القراءات شاذها ومستعملها ذاكراً توجيه ذلك في علم العربية ناقلاً أقاويل السلف والخلف في فهم معانيها .. مجتهداً أني لا اكرر الكلام في لفظ سبق ولا في جملة ولا في آية بل أذكر في كثير منها الحوالة على الموضع الذى تكلم فيه على تلك اللفظة أو الجملة أو الآية ناقلا أقاويل الفقهاء الأربعة وغيرهم في الأحكام الشرعية مما فيه تعلق باللفظ القرآني محيلاً على الدلائل التي في كتب الفقه .. منكبًا في الاعراب عن الوجوه التي تنزه القرآن عنها . ثم اختم الكلام بما ذكروا فيها من علم البيان والبديع ثم اتبع آخر الآيات بكلام منثور اشرح به مضمون تلك الآيات على ما اختاره من تلك المعاني ملخصا جملها .. وقد ينجر معها ذكر معان لم تتقدم في التفسير .. وربما ألممت بشيء من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبه لمدلول اللفظ وتجنبت كثيراً من أقاويلهم ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ وتركت أقوال الملحدين الباطنية**» [٢٢] .

هؤلاء الخمسة هم أشهر مفسري الأندلس الذين وصلت إلينا تفاسيرهم وهم يرسمون - بحق - معالم مدرسة للتفسير مستقلة لها منهجها وصبغتها وخصائصها بل احتلت مكان الصدارة بين المفسرين في المشرق والمغرب . فتفسير ابي حيان من افضل التفاسير في عرض القراءات القرآنية والدفاع عنها وتوجيهها وهو تفسير أندلسي ، وتفسير ابن العربي والقرطبي افضل واشهر تفاسير آيات الأحكام القرآنية حتى يومنا هذا وهما أندلسيان ، وتفسير ابن عطية من خير التفاسير وافضلها واثنى عليه العلماء قديمًا وحديثًا وهو أندلسي .

حتى ما لم يصل إلينا وهو تفسير بقي بن مخلد قال عنه ابن حزم «**فهو الكتاب الذى أقطع قطعًا لا استثني فيه ، أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره** » [٢٣] .

---

(٢٠) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٤ .

(٢١) الداودي ، **طبقات المفسرين** ، ٢ : ٢٨٦ .

(٢٢) نقلته بتصرف من مقدمة تفسيره ، ١ : ٤ - ٥ .

(٢٣) المقري ، **نفح الطيب** ، ٤ : ١٦٢ ، الذهبي ، **تذكرة الحفاظ** ، ٢ : ٦٢٩ .

منهج المدرسة الأندلسية في التفسير

قلنا إن ما ذكرنا من تفاسير الأندلس يرسم بحق معالم مدرسة خاصة للتفسير تتميز بمزايا وإن اشتركت معها في بعضها مدارس أخرى لكن مجموع هذه الخصائص يعطي صورة صادقة لمنهج خاص ينبئ عن مكانة هذا الجزء من البلاد الإسلامية ومنزلته وتأثره وتأثيره في الأمة الإسلامية وأنه يشكل قلبًا نابضًا وشريانًا من شرايين الدولة الإسلامية أدرك الأعداء أهميته فسعوا لبتره ودأبوا لقطعه فهل ينجح الطب يومًا في وصله .

المنهج الأثري

لا شك أن أفضل أنواع التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن وبأقوال الرسول ﷺ ثم بأقوال الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وهذا هو ما يسمى بالتفسير بالمأثور .

وقد اعتمد رجال المدرسة الأندلسية التفسير بالمأثور وأنزلوه منزلته وعرفوا فضله إلا أن اعتمادهم له لم يكن عملاً آليًا يخلو من النظر والتفكر والموازنة والترجيح ، بل كانوا ينقلون نقل المنقح المتدبر المتأمل المتفكر ، فقد جعلوا القرآن نفسه العمدة في تفسير آياته وتحديد مقاصده وبيان أغراضه ورجعوا إليه في بيان الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية والقضايا العقدية بل نتج عن هذا اهتمام خاص بالقراءات والعناية بها كما سيرد بيانه إن شاء الله تعالى .

وأدركت المدرسة مكانة الحديث عامة والتفسير النبوي خاصة وأهمية ذلك بل جمعت المدرسة الأندلسية في تفسيرها كما يقول ـ بعض الباحثين ـ كل ما ورد عن رسول الله ﷺ من أحاديث تبين المحكم وتشرح المبهم وتفسر اللفظ المشكل وتبين الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد وما شابه ذلك(٢٤) .

وعلى الرغم من قول القرطبي ـ رحمه الله تعالى ـ «**وكثيراً ما يجيء الحديث في كتب الفقه والتفسير مبهمًا لا يعرف من أخرجه إلا من اطلع على كتب الحديث فيبقى من لا خبرة له حائراً لا يعرف الصحيح من السقيم ، ومعرفة ذلك علم جسيم فلا يقبل منه الاحتجاج به ، ولا الاستدلال حتى يضيفه إلى من خرجه من الائمة والأعلام ، والثقات المشاهير من علماء الإسلام**»(٢٥) ، وقول ابن العربي : «**ولقد ألقيت إليكم وصيتي في كل وقت ومجلس ألا تشتغلوا من الأحاديث بما لا يصح سنده**»(٢٦) ، وعلى الرغم من دعوة

---

(٢٤) زيد عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ص ٥١٧ .
(٢٥) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٣ .
(٢٦) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٢ : ٥٨٣ .

ابن جزي إلى ضرورة ضبط الحديث بالرواية[27]. وانتقاد ابي حيان لبعض المفسرين لذكرهم ما لا يصح من الأحاديث[28].

على الرغم من هذه الدعوة وهذا التأصيل إلا أن رجال المدرسة لم يلتزموا به التزامًا كاملاً وتمثل هذا في أربع صور :

الأولى : ايراد بعض الأحاديث من السنن وغيرها دون بيان لسندها أو ذكر لراويها أو التعقيب عليها بالصحة أو الضعف . فابن عطية[29] ، وابن جزي[30] ، وابو حيان[31] ، ينقلون الأحاديث عن السنن دون التعقيب عليها بالصحة أو الضعف ـ كثيراً ـ والقرطبي[32] ـ أحيانًا ـ وابن العربي ـ نادراً ـ[33] .

الثانية : اختصار الحديث وذكر موضع الشاهد وهذا الأسلوب كان ظاهرة في تفاسير المدرسة الأندلسية حيث يذكرون موضع الشاهد منه أو ما يناسب المقام[34] .

الثالثة : رواية الحديث بالمعنى ـ ايضا ـ كان من مسالك المدرسة الأندلسية في التفسير حاشا ـ ابن العربي ـ الذى كان لا يجيز ذلك لغير الصحابي[35]. وأجازه القرطبي ورد على ابن العربي[36] .

الرابعة : وهي أخطر هذه الصور وهي رواية الأحاديث الضعيفة والموضوعة من غير بيان أحيانًا لضعفها وإن كان ذلك قليلاً[37] ، فحديث تصدق علي ـ رضى الله عنه ـ بخاتمه وهو راكع ذكره ثلاثة من رجال المدرسة في تفسير قوله تعالى : ﴿ **الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون**﴾[38] هم : ابن عطية والقرطبي وابن جزي بل بنى عليه القرطبي أحكامًا كجواز العمل القليل في الصلاة وإطلاق اسم الزكاة على صدقة التطوع[39] وعده ابن جزي سببًا لنزول الآية[40] .

---

(٢٧) ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ : ٧ .
(٢٨) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٥ .
(٢٩) عبد الوهاب فايد ، **منهج ابن عطية في التفسير** ، ص ١٣١ .
(٣٠) علي الزبيري ، **ابن جزي ومنهجه في التفسير** ، ١ : ٤٠٢ .
(٣١) زيد عمر عبد الله ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢ : ٥١٩ .
(٣٢) مصطفى إبراهيم المشيني ، **مدرسة التفسير في الأندلس** ، ص ١٩٧ ؛ زيد عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢ : ٥٢٩ .
(٣٣) زيد عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ١ : ١٣٩ ، ١٤٠ .
(٣٤) **المرجع السابق** ، ٢ : ٥٤٣ و ٥٤٨ ؛ المشيني ، **مدرسة التفسير في الأندلس** ، ص ١٤٨ ؛ وانظر **ابن جزي ومنهجه في التفسير** ، ١ : ٤٠٧ .
(٣٥) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ١ : ٢٢ .
(٣٦) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٤١٢ .
(٣٧) **المرجع السابق** ، ٢ : ٥٣٢ ، **ومنهج ابن عطية في التفسير** ، ص ١٣١ ، ١٣٣ .
(٣٨) **سورة المائدة** : من الآية ٥٥ .
(٣٩) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٦ : ٢٢١ ـ ٢٢٢ .
(٤٠) ابن جزي ، **التسهيل لعلوم التنزيل** ، ١ : ٣٢٥ .

وكما ترى فإن ما ذكرت لا ينفي كثرة الاستشهاد والتفسير بالحديث النبوي بل إن تفسير ابن جزي وهو من أصغرها حجمًا يحتوي على ثروة من الحديث ، كما قال أحد الباحثين : « **لو اقتصر شخص على تخريجها لخرج برسالة قيمة في علمي الحديث والتفسير**»[٤١]. وهذا ينبئك بعناية المدرسة الأندلسية بالتفسير بالسنة وهو أحد قواعد التفسير بالمأثور .

ورجال المدرسة يقدمون أقوال الصحابة رضي الله عنهم على أقوال غيرهم وأكثروا من الرواية عنهم. ومع هذا فإن موقفهم منها لم يكن القبول المطلق بل النقد والتمحيص ، ولم يكن النقد والتمحيص متجها إلى السند كما فعلوا في الحديث وإنما اتجه إلى المتن ما لم يكن قول الصحابي فيما ليس للرأي فيه مجال فيعرضونه على قواعد الشرع العامة وأصول التفسير وقواعده [٤٢] ، وإذا ورد تفسير ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين ردوه ونبهوا عليه [٤٣] ، وإذا نسب لأحد من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قول يخالف العقيدة السليمة ردوه [٤٤] .

ويكون الرد بنفي صحة نسبة القول إلى الصحابي أحيانًا بقـولهم مثلاً « **لا يصح عن ابن عباس**»[٤٥] أو «**وهذا لا يصح عندنا** »[٤٦] يعني نسبته إلى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أو قولهم «**ولعله لا يصح** » [٤٧] وأحيانًا يكون بترجيح قول آخر سواء كان لصحابي آخر أو قول آخر لنفس الصحابي [٤٨] أو لغير صحابي[٤٩] .

وكذا موقفهم من تفسير التابعين رحمهم الله تعالى فقد كانوا ينقدونه ويعارضونه بأقوال أخرى .

وكان أكثر اعتمادهم في النقل على مدرسة التفسير في مكة وهي مدرسة ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ثم على مدرسة ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ في العراق ثم مدرسة أبي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ في المدينة .

---

(٤١) علي الزبيري ، **ابن جزي ومنهجه في التفسير** ، ١ : ٤٠٢ .

(٤٢) انظر مثلا رد القرطبي وأبي حيان وابن جزي لما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في قوله تعالى : «فقاتلوا ائمة الكفر » التوبة : ١٢ أنهم زعماء قريش ، فردوه مستندين إلى تاريخ النزول حيث نزلت سورة براءة بعد استئصال شأفة قريش .

(٤٣) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ١١ .

(٤٤) انظر مثلاً رد ابن عطية وابن جزي لما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » فاطر : ١٠ بأن العمل الصالح الطيب هو الذي يرفع الكلم الطيب .

(٤٥) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١: ٢٥٢ ؛ وانظر : ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ : ٣٣٩ .

(٤٦) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ١ : ٣٠٠ـ٣٠١ .

(٤٧) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ١٩٢ .

(٤٨) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ٢٢٠ـ٢٢١ .

(٤٩) **المرجع السابق** ، ٢ : ١٥١ ـ ١٥٢ ، وانظر : القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٥ : ٢٥٦ .

وإذا كانت المدرسة لا ترى وجوب الأخذ بقول الصحابي وإن كان هو المقدم عندها [٥٠] فإنها من باب أولى لا ترى وجوب الأخذ بقول التابعي .

ومما له صلة بالتفسير بالمأثور وإن كان لا يسمى بالمأثور اعتماد المدرسة الأندلسية النقل من كتب التفسير السابقة وإيرادها مع أقوال الصحابة والتابعين وقد كثر ذلك في تفاسيرهم حتى اصبح ظاهرة مميزة .

فاكثروا النقل عن الطبري والزمخشري والماوردي والنقاش والسدي والقشيري والرازي وابن النقيب ومكي بن ابي طالب والمهدوي وغيرهم ، ولم يكن نقلهم عن هؤلاء على حد سواء فمنهم من أكثروا النقل عنه ومنهم من كان نقلهم عنه قليلاً ولم يكن هؤلاء ايضا على درجة واحدة في قبول التفسير ، فمنهم من أوردوا تفسيره إيراد القبول أو النقد أو الرد مع التقدير للرأي ومنهم من أوردوا قوله للتنبيه عليه وإبطال تفسيره ويبقى النقل عن مفسري المشرق والمغرب ظاهرة في تفاسير المدرسة الأندلسية .

وقد علل بعض الباحثين اهتمامهم بإيراد الأقوال والنقل عن هذه التفاسير بأن رجال المدرسة اعتبروا تفسير الصحابي من قبيل الموقوف وأنه مجرد رأي ولذا فهو عرضة للخطأ حتى الذين اعتبروه حجة إنما جعلوا حكم المرفوع لقول الصحابي إذا كان فيما لا مجال للرأي فيه وهو رأي لا تعارضهم فيه الطائفة الأولى واذا تقرر هذا فإن رجال المدرسة الأندلسية لا يرون بأسًا في قرن أقوال الصحابة والتابعين بأقوال غيرهم من المفسرين ويفاضلون بين الأقوال جميعا [٥١] .

ويبدو أن سبق المشرق للمغرب فضلاً عن الأندلس في العلوم الشرعية ومنها التفسير جعل مدارس التفسير في الأندلس مهيأة لتلقي نتائجه والأقوال الممحصة ، والتفاسير المحققة بالقبول والعناية والاستفادة من أسبقيتها والإعتراف بفضلها وكثيراً ما استفاد اللاحق من السابق .

وبهذا العرض السريع يظهر لنا اهتمام مدرسة الأندلس في التفسير بالتفسير بالمأثور وعنايتهم به واعتمادهم له ليس اعتماد النقل بل اعتماد الفهم والتدبر والنقد والتمحيص .

وسأفرد الحديث عن موقفها من القراءات ومن الإسرائيليات بمبحثين مستقلين إن شاء الله لأهميتهما وجلاء موقف المدرسة فيهما .

(٥٠) زيد عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢: ٤٧٣ .
(٥١) مصطفى المشيني ، **مدرسة الأندلس في التفسير** ، ص ٢٤١ـ٢٤٣ .

المنهج العقدي :

عند استقراء تاريخ نشأة الفرق الإسلامية نجد أنها تنشأ قريبًا من دار الخلافة وذلك نتيجة إتجاه سياسي مخالف غرضه القضاء على الخليفة أو على الدولة فيصبغ آراءه بصبغة الدين ويتخذ الخلاف الديني حجة لإعلان التمرد والعصيان ويظهر هذا في نشوء مذهبي التشيع والخوارج . وقد لا يكون كذلك ولكنه ايضا ينشأ قريبًا من دار الخلافة ومعمعة الأحداث كالاعتزال .

وحينما دخل الإسلام الأندلس لم تدخله هذه المذاهب والفرق ، فكانت الأندلس بعيدة عن التيارات المنحرفة نائية عن الإلحاد ، سليمة من المذاهب الضالة والدعوات الهدامة إلا النزر اليسير .

ولذا كانت مدرسة التفسير في الأندلس حربًا على المعتزلة وأفكارهم لا يعرضون لتفسير آية فيها للمعتزلة تأويل أو تحريف إلا وبينوه وكشفوه وابطلوا أدلتهم وشنعوا عليهم ولم يمنعهم مكانة تفسير الزمخشري وعنايتهم واعجابهم به من رد آرائه وإبطالها في مسائل العقيدة بل إن اباحيان يورد إنكار الزمخشري للرؤية ثم يرد عليه وينقل أبياتا في الرد على الزمخشري وفيها :

وجب الخسار عليك فانظر منصفا   في آية الأعراف فهي المنصفة

ومنها

لو صح في الإسلام عقدك لم تقل   بالمذهب المهجور من نفي الصفة [٥٢]

فقد كاد أن يكفره .

وكذا كان موقف المدرسة من الرافضة حيث أبطلت عقائدها وكشفت زيفها بل كان رجال المدرسة يمقتون الرافضة وهذا القرطبي يقول «**وقد طعن الرافضة ـ قبحهم الله تعالى ـ في القرآن ..**» [٥٣] وقال ابن عطية عن أحد معتقداتهم «**وهذا باطل وافتراء على الله وبهتان من القول**» [٥٤] ، ووصفهم في موضع آخر بأهل الجهالة [٥٥] .

وكذا كان موقفهم من الفرق الضالة الأخرى فقد رصدها رجال المدرسة وردوا شبهاتهم وبينوا حُكْمَهم .

(٥٢) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٤ : ٣٨٦ .
(٥٣) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٥٦ .
(٥٤) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ٨ : ٤١٦ .
(٥٥) **المرجع السابق** ، ٨ : ٤٦٣ .

فالقدرية قال عنهم ابن العربي - وهو أحد رجال المدرسة - **«فأما القدرية فلاشك في كفرهم .. قال مالك لا يصلى على موتاهم ولا تعاد مرضاهم .. وقد سئل مالك هل تزوج القدرية ؟ فقال : لقد قال الله تعالى: ﴿ ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم ﴾»** [البقرة : ٢٢١] (٥٦) .

والكرامية رد عليهم القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى : **﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ﴾** [البقرة : ٨] ، فقال : **« ففي هذا رد على الكرامية حيث قالوا إن الإيمان قول باللسان وإن لم يعتقد القلب ... وهذا منهم قصور وجمود وترك نظر لما نطق به القرآن والسنة من العمل مع القول والاعتقاد ... فما ذهب إليه محمد بن كرام السجستاني وأصحابه هو النفاق وعين الشقاق ونعوذ بالله من الخذلان وسوء الاعتقاد»**(٥٧) .

وأما القرامطة فقال القرطبي عنهم : **« الصحيح القول بتكفيرهم إذ لا فرق بينهم وبين عباد الأصنام والصور ويستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا كما يفعل بمن ارتد »**(٥٨) .

وأما الخوارج فقال عنهم القرطبي : **« ولا يعتد بخلافهم لأنهم مرقوا من الدين وخرجوا منه ، ولأنهم مخالفون للسنة الثابتة»** (٥٩) ، وقال ابن جزي عنهم : **«ولا يعتد بقولهم»** (٦٠) وقال القرطبي - ايضا - وهو يذكر من بدل أو غير أو ابتدع في دين الله : **« وأشدهم طرداً وإبعاداً من خالف جماعة المسلمين وفارق سبيلهم كالخوارج على اختلاف فرقها والروافض على تباين ضلالها ، والمعتزلة على أصناف أهوائها . فهؤلاء كلهم مبدلون ومبتدعون »** (٦١) .

وأما الصوفية فقد رد عليهم ابن العربي قولهم : **« المخلص يسجد لله محبة وغيره يسجد لابتغاء عوض أو لكشف محنة فهو الذي يسجد كرها»** فقال **«وغرض الصوفية ساقط ... فما عَبَدَ الله نبي مرسل ولا ولي مكمل إلا طلب النجاة »** (٦٢) ، وقد وصف أبو حيان كتب إبن عربي الصوفي الفتوح المكية وعنقاء مغرب وغيرهما بأنهما **«من كتب الضلال»** (٦٣) ، ووصف غلاة الصوفية بأنهم زنادقة تستروا بالإنتماء إلى ملة الإسلام وكتاب الله جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن إلى أن قال: **«وكذلك ما ذكره صاحب التحرير والتحبير في آخر ما يفسره من الآيات منْ كلام مَنْ ينتمي إلى الصوف**

(٥٦) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ١ : ٢٩٤ .
(٥٧) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٤ : ١٩٣ .
(٥٨) **المرجع السابق** ، ٤ : ١٤ .
(٥٩) **المرجع السابق** ، ٥ : ١٢٥ .
(٦٠) ابن جزي ، **التسهيل لعلوم التنزيل** ، ٣ : ١٢٦ .
(٦١) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٤ : ١٦٧ - ١٦٨ .
(٦٢) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٣ : ١٠٩٨ - ١٠٩٩ .
(٦٣) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٤ : ١٧٤ .

ويسميها الحقائق وفيها ما لا يحل كتابته فضلاً عن أن يعتقد . نسأل الله تعالى السلامة في ديننا وعقائدنا وما به قوام ديننا ودنيانا»(٦٤) .

وليس ما ذكرته هو موقفهم وإنما هو إشارات إلى موقفهم من هذه المذاهب والفرق ، كما أن هذا الموقف لا يعني أن مدرسة الأندلس كانت على مذهب أهل السنة والجماعة وإنما كانوا على المذهب الأشعري ما بين مؤول كالقرطبي وابن عطية ، ومفوض كابن جزي وهم ليسوا على درجة واحدة في ذلك .

وقد أخذ عليهم بعض الباحثين اتباعهم مذهب مالك في الفروع وتعصب بعضهم له تعصبا ممقوتًا ومع هذا يخالفونه في الأصول ويستبدلون بمذهبه مذهبًا آخر غيره كما قال الكرجي **« وقد افتتن خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية وهذه والله سبة وعار ، وفلتة تعود بالوبال والنكال وسوء الدار على منتحل مذهب هؤلاء الأئمة الكبار فإن مذهبهم ما رويناه من تكفيرهم الجهمية والمعتزلة والقدرية والواقفية وتكفيرهم اللفظية»** (٦٥) .

وهذا الذي قلته عن موقف المدرسة من هذه الفرق إنما هو على سبيل الاجمال إذ من المتعذر ذكر موقف كل مفسر منهم على حدة ، فالحديث عن المدرسة وليس عن آحادهم . فإن من آحادهم مَنْ يخالف في ناحية ويوافق في أخرى في الوقت الذي يظهر الخلاف من غيره وهكذا .

وعلى سبيل المثال فإن ابن جزي ممن يرى أن الإيمان خلاف العمل فهو عنده مجرد التصديق(٦٦) . ويميل ابن جزي إلى آل البيت ويتحامل على بني أمية (٦٧) وله تأثر بالتفسير الصوفي(٦٨) ومع هذا فقد عاب عليهم بعض آرائهم كما مر ، وهذا التأثر الفردي في بعض المواضع لا يؤثر كثيراً فيما قلناه .

المنهج الفقهي :

كان مذهب الأوزاعي رحمه الله تعالى هو المذهب السائد في الأندلس بعد الفتح ، وأول من أدخله صعصعة بن سلام الأندلسي وهو من أصحاب الأوزاعي (٦٩) وقيل إنه دمشقي قدم مصر وإنما نسب للأندلس لاستقراره فيها (٦٩) ولعل هذا هو الصحيح فقد كان مذهب الأوزاعي منتشرا في الشام وكان الأوزاعي في مصر .

---

(٦٤) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٨: ٤٣٢_٤٣٣ .
(٦٥) ابن تيمية ، **مجموع الفتاوى** ، ٤ : ١٧٧ .
(٦٦) ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ :٧٢ .
(٦٧) **المرجع السابق** ، ٤ : ٣٩_٤٠ .
(٦٨) علي الزبيري ، **ابن جزي ومنهجه في التفسير** ، ٢ : ٦٠٦ .
(٦٩) الحميدي ، **جلوة المقتبس** ، ص ٢٤٤ ؛ الضبي ، **بغية الملتمس** ، ص ٣٢٤ .

ثم دخل المذهب المالكي الأندلس وغلب على مذهب الأوزاعي وكان أول من أدخله زياد شبطون(٧٠) ، ولما تولى هشام بن عبد الرحمن الخلافة وكان شديد الإعجاب بالإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ حمل الناس على إتباعه (٧١) وقد ولي يحيى بن يحيى القضاء وكان لا يولي قاضيا في الأندلس إلا بمشورته وكان لا يولي إلا المالكيين ، ولذا قال ابن حزم « **مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب ابي حنيفه فإنه لما ولي القضاء ابو يوسف كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل أفريقية فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه . ومذهب مالك عندنا بالأندلس فإن يحيى بن يحيى كان مكينًا عند السلطان مقبول القول في القضاء وكان لا يلي قاضٍ في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه**» (٧٢) .

ومما قوى انتشاره العصبية الشديدة لمذهب مالك ـ رحمه الله تعالى ـ حتى قال المقدسي «**أما في الأندلس فمذهب مالك وهم يقولون : لا نعرف إلا كتاب الله ، وموطأ مالك فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه ، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه ، وبسائر المغرب إلى مصر لا يعرفون مذهب الشافعي إنما هو ابو حنيفة ومالك . وكنت يومًا أذاكر بعضهم في مسألة فذكرت قول الشافعي فقال : اسكت ، من هو الشافعي !! إنما كانا بحرين : أبو حنيفة لأهل المشرق ، ومالك لأهل المغرب، أفنتركهما ونشتغل بالساقية !!**» (٧٣) .

ولما تولى الحكم يعقوب بن يوسف هجر المذهب المالكي وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث وبالغ يعقوب في تعصبه ضد المذهب المالكي حتى أمر باحراق كتب الفقه المالكي بعد تجريدها من الآيات والأحاديث ، قال المراكشي : «**ولقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار**» (٧٤) .

إلا أن هذه الفتنة لم تؤثر على المذهب المالكي مما يدل على قوة انتشاره وتمكنه بل كاد المذهب الظاهري أن يندثر لولا أن ابن حزم الأندلسي اعتنقه وصار إمامًا من أئمته وألف كتبه في الفقه وفق أصوله.

وإذا كانت هذه هي منزلة المذهب المالكي في الأندلس فلا عجب أن يلتزم رجال مدرسة الأندلس في تفسير المذهب المالكي وأن يقرروا قواعده ويبسطوا أصوله وينشروا فروعه ويظهر لي أن من سمات منهجهم :

(٧٠) الحميدي ، **جلوة المقتبس** ، ص ٢١٨ ؛ الضبي ، **بغية الملتمس** ، ص ٢٩٤ ؛ المقري ، **نفح الطيب** ، ٢:٢٥١
(٧١) شكيب أرسلان ، **الحلل السندسية** ، ١ : ٢٥٥ .
(٧٢) المقري ، **نفح الطيب** ، ٢ : ٢١٨ .
(٧٣) شكيب أرسلان ، **الحلل السندسية** ، ١ : ٢٧٢ .
(٧٤) عبد الواحد المراكشي ، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** ، ص ٤٠٠ .

١ ـ اهتمام المدرسة إجمالاً بآيات الأحكام :

ويتمثل هذا بعناية تفسيرين من أهم تفاسير المدرسة بآيات الأحكام هما :

١ ـ أحكام القرآن : لابن العربي .
٢ ـ الجامع لاحكام القرآن : للقرطبي .

وقد فسر الأول منهما آيات الأحكام خاصة وتوسع في ذلك وأفاض فكان يذكر السورة وعدد آيات الأحكام فيها ثم يأخذ في شرحها آية آية ذاكراً عدد المسائل في كل آية مفصلاً لأحكام كل مسألة .

وأعرض الثاني عن كثير من قصص المفسرين وأخبار المؤرخين واستعاض عن ذلك ببيان آيات الأحكام فضمن كل آية حكمًا أو حكمين وأكثر مسائل . فإن لم تتضمن حكما اكتفى بتفسيرها إجمالاً(٧٥) . وتظهر عنايته بآيات الأحكام باختيارها عنوانًا للتفسير كله .

٢ ـ إهتمام المدرسة بالفقه :

وقد أظهر رجال المدرسة الأندلسية في التفسير أنهم بلغوا شأواً في الفقه بل إن بعضهم كان من كبار فقهاء المالكية كابن العربي والقرطبي فقد عرضوا المسائل الفقهية واظهروا براعة في استنباطها من الآيات بل بالغ بعضهم وتكلف في ذلك حتى عرض لأحكام الانتفاع بجلد الميتة عند قوله تعالى خطابًا لموسى عليه السلام : ﴿ **فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى**﴾(٧٦) . واحتمال أن تكون نعلا موسى عليه السلام دبغتا أو لم تدبغا !! (٧٧) وإن كان في ذلك تكلف فإن فيه دليلاً على طول النظر ودقة الاستنباط وهي ظاهرة عند رجال المدرسة خاصة ابن العربي والقرطبي .

ولم يقتصر عرضهم للمسائل الفقهية على المذهب المالكي بل كثيراً ما كانوا يعرضون آراء المذاهب الأخرى ويتوسعون في ذلك ويقارنون بين الاقوال والمذاهب ثم يعمدون إلى الترجيح بينها مما جعل تفاسير بعضهم أقرب ما تكون إلى موسوعات فقهية .

٣ ـ مسألة التعصب :

وقد أشار بعض الباحثين إلى العصبية المذهبية عند رجال مدرسة التفسير في الأندلس وأنه لمن الانصاف أن نقول ـ باستثناء ابن العربي ـ أنهم أبرياء من هذه التهمة ، نعم ، هم من الملتزمين للمذهب

---
(٧٥) انظر : القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٣ .
(٧٦) **سورة طه** : الآية ١٢ .
(٧٧) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٣ : ١٢٤٥ .

المالكي والالتزام شيء والتعصب شيء آخر ، أما ابن العربي ـ عفا الله عنه ـ فقد كان شديد التعصب للمذهب المالكي(٧٨) ولم يكن عف اللسان مع الأئمة ولا مع اتباعهم (٧٩) ، ومن الإنصاف ايضًا لابن العربي أن نقول إنه مع تعصبه الشديد لمذهبه إلا أنه لم يصل إلى درجة قبول كل زلة علمية أو خطأ في الرأي من أصحابه بل كان يعرض آراءهم ويؤيدها أحيانًا ويخالفها أحيانًا أخرى ويفند قول أصحابه ويؤيد أحيانا المذاهب الثلاثة الأخرى .

أما بقية رجال المدرسة فلا أثر للتعصب عندهم بل كان بعضهم كالقرطبي يسوق عبارة ابن العربي ويرد عليه تعصبه ويعيب عليه ذلك (٨٠) ففي تفسير قوله تعالى : **﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم. . .﴾**(٨١) قال القرطبي : **« قال ابن العربي : اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلقًا بهذه الآية وليس كذلك .. ثم قال القرطبي .. قلت : قوله اعتقد قوم من الغافلين فيه قبح وإنما كان الأولى به أن يقول ذهب قوم إلى تحريم أسئلة النوازل لكنه جرى على عادته»** (٨٢) فالذي يعيب المدرسة بتعصب ابن العربي عليه أن يمدحها بانصاف القرطبي وردوده على ابن العربي .

أما التزام رجال المدرسة الأندلسية للمذهب المالكي وإبرازهم لآرائه وتأييدهم لأقواله أو حتى الاقتصار عليها دون التعرض كثيرًا للمذاهب الأخرى عند بعضهم فشأنهم في هذا شأن علماء المذاهب الأخرى ولا يعيبهم هذا فقد عاشوا في بيئة التزمت المذهب المالكي وتبنته ودرسه علماؤها وتلقوه عن مشايخهم ولم يجدوا فيه ما يوجب الإعراض عنه ليس عن تقليد محض وإنما بعد علم ومع هذا فقد كان لهم ـ حتى ابن العربي ـ ميل وتأييد للمذاهب الأخرى .

٤ ـ التفاوت بينهم في تفسير آيات الأحكام :

وقد كان التفاوت في تفسير آيات الأحكام بين رجال المدرسة جليًا وواضحًا فبينما اقتصر ابن العربي على آيات الأحكام وتوسع فيها كثيرًا مع تعصب ، وأفاض القرطبي في تفسيرها مع انصاف ، فإن بقية رجال المدرسة لم يتوسعوا في ذلك فقد اقتصر ابو حيان على ايراد أقوال الأئمة الأربعة وغيرهم

(٧٨) لا أريد بالتعصب اتباع الرأي بغير دليل ، بل يظهر تعصبه ـ غفر الله له ـ في شدة احتقاره وشناعة سخريته وتهكمه بمن يخالف رأيه من علماء المذاهب الأخرى ، ولا يفعل مثل هذا فيمن يخالفه من المالكية إلا نادرًا وبعبارة الطف واخف .

(٧٩) الذهبي ، **التفسير والمفسرون**، ٢ : ٤٥٤ ـ ٤٥٥ وفيه ذكر لأمثلة على ذلك .

(٨٠) **المرجع السابق** ، ٢ : ٤٦٢ ـ ٣٦٤ وفيه بيان لمواقف القرطبي من حملات ابن العربي على مخالفيه .

(٨١) **سورة المائدة** : الآية ١٠١ .

(٨٢) **تفسير القرطبي** ، ٢ : ٣٣٢ .

من غير توسع أو افاضة ولم يتعرض ابن عطية لبيان الأحكام إلا عندما تكون دلالة الآيات عليها ظاهرة جلية [٨٣] وغالبا ما يكتفي بذكر رأي المالكية ، وأما ابن جزي فهو وإن كان يعتني بها ويتوسع فيها بالنسبة لتفسيره فهو لا يعد متوسعًا بالنسبة لغيره .

٥ ـ موقفهم من المذاهب الفقهية :

وإذا كان رجال المدرسة الأندلسية قد بلغوا شأوا في الفقه وتمكنوا منه واعتنوا به عناية كبيرة فإن هذا ولاشك أدى بهم إلى عرض آراء المذاهب الفقهية الأخرى واستقصاء أقوال العلماء وبسط الأدلة وتوجيهها ومناقشتها والترجيح بينها ، وعند استقراء هذه المباحث عند رجال المدرسة وموقفهم من آراء المذاهب الأخرى يظهر أن لهم موقفين من هذه المذاهب :

الموقف الأول : القبول

وهو موقفهم من المذاهب الفقهية الثلاثة ـ غير مذهبهم المالكي ـ وهي : الحنفي والشافعي والحنبلي ، وهو القبول وإيراد أقوالهم وأدلتهم ومناقشتها وترجيحها أحيانًا على المذهب المالكي وإن كان ذلك قليلاً ولا عجب في ذلك فهذه المذاهب الأربعة هي التي تلقتها الأمة بالقبول وأقرتها وما سواها فغالبا ما يكون لفرقة انحرفت في الأصول فاستقلت في الفروع بمذهب كالرافضة والخوارج والاباضية وغيرهم .

ولم يكن إيراد المدرسة الأندلسية لأقوال هذه المذاهب على حد سواء فإن اكثر اهتمامهم بعد المذهب المالكي بالمذهب الحنفي ثم الشافعي ثم الحنبلي .

ولعل اهتمامهم بالمذهب الحنفي بسبب انتشاره ، وكثرة اتباعه ، وسبق نشأته لنشأة المذهبين الشافعي والحنبلي ، وقد كان المذهب الحنفي منتشراً في المشرق والمالكي منتشراً في المغرب فكانت لهما الريادة ، ولهذا لما ذكر المقدسي ـ في القصة التى سبق إيرادها ـ قولاً للشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ قالوا له اسكت من هو الشافعي !! إنما كانا بحرين : ابو حنيفة لأهل المشرق ، ومالك لأهل المغرب ، افنتركهما ونشتغل بالساقية !! [٨٤] .

كما أن عدداً من علماء المالكية رحلوا إلى المشرق ودرسوا هناك المذهب الحنفي وتلقوه من أصحاب ابي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ فظهر أثره في انتاجهم الفكري .

---

(٨٣) عبد الوهاب فايد ، **منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم** ، ص ٣٧٣ .

(٨٤) شكيب أرسلان ، **الحلل السندسية** ، ١ : ٢٧٢ .

زد على هذا أن العلماء الأحناف ألفوا كتبًا في تفسير آيات الأحكام وفق مذهبهم وتوسعوا فيه وبسطوا أصوله وفروعه كالجصاص .

وأما المذهب الشافعي فقد يكون لسبق نشأته للمذهب الحنبلي وانتشاره فضلاً عن تأليف علمائه كتبًا في تفسير آيات الأحكام وفق المذهب الشافعي ، كل هذا كان سببًا لقرب الحصول على آرائهم عند مناقشة رجال المدرسة للأقوال الفقهية ومن ثم إيرادها .

أما المذهب الحنبلي فكان إيرادهم لأقوال علمائه قليلاً وصلتهم به ضعيفة ويرجع سبب ذلك إلى أمور :

الأول : أن الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ كان مُحَدِّثًا أشهر منه فقيها .

الثاني : أن مذهبه الفقهي لم ينتشر انتشاراً واسعًا في كافة الأقاليم خاصة في المغرب والأندلس [٨٥] .

الثالث : عدم تأليف الحنابلة كتبًا مستقلة في تفسير آيات الأحكام كالمذهب الحنفي والشافعي فضلاً عن المالكي .

الرابع : تأخر تأليف أمهات مصادر الفقه الحنبلي .

ومع هذا كله فقد كان رجال المدرسة يوردون أقوال الحنابلة ويشيرون إليها أحيانا .

الموقف الثاني : موقف الرفض والإنكار

وكان هذا الموقف مع الظاهرية والشيعة الرافضة ، والخوارج ، فقد رفض رجال المدرسة هذه المذاهب الثلاثة ولم يوردوا أقوالهم غالبًا إلا على سبيل الرد والإنكار والإبطال .

رفضت المدرسة المذهب الظاهري [٨٦] فهذا ابن العربي يقول عن الظاهرية عامة وعن ابن حزم خاصة «**وكانت أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيف كان في بادية أشبيلية يعرف بابن حزم ، نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داود ثم خلع الكل واستقل بنفسه وزعم أنه إمام الأمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه**» وقال عن الظاهرية أنها «**أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها وتكلمت بكلام لم تفهمه**» [٨٧]

---

(٨٥) علي الزبيري ، ابن جزي ومنهجه في التفسير ، ٢ : ٧١٥ .

(٨٦) زيد عمر عبد الله ، المدرسة الأندلسية في التفسير ، ٢:٦٩٤ .

(٨٧) الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ٣: ١١٤٩ـ١١٥٠ .

..»[88] وقال عن داود « وأما داود فإنا لم نراع خلافه» [89].

وابن عطية لا يرتضي مذهب داود الظاهري [90] ويرد رأيه ولا يرتضي حجته ولا يقبل دليله[91] ويرى أن رأيه خلف [92] أي رديء وخطأ ومخالف لرأي الأمة [93].

وكان ابن جزي أحيانا يرد على الظاهرية بعنف ويصفهم بالجهل بكلام العرب [94] وإذا وافق قولهم قوله أورده ولو خالف مذهب المالكية ففي قوله تعالى : **﴿ فمن كان منكم مريضا أوعلى سفر فعدة من أيام أخر﴾** [95] قال :« ... **وليس في الآية ما يقتضي تحديد السفر وبذلك قال الظاهرية ، وحده في مشهور مذهب مالك أربعة برد** »[96].

وكان القرطبي يورد أحيانًا أقوال الظاهرية ويرد أكثرها ويسكت عن القليل النادر ويصف رأيهم بالشذوذ وبقوله : « **لم يلتفت أحد من أئمة الفتوى إلى هذا القول** ». ويصفهم أحيانًا بالتعسف في التأويل[97].

أما المذهب الرافضي فقد أشرت سابقًا إلى موقفهم من عقائد الشيعة وموقفهم هنا لا يقل عن موقفهم ذاك فهذا القرطبي وهو الرجل المنصف البعيد عن حدة العبارة أو الانفعال يصف الرافضة ببعدهم عن فهم الكتاب والسنة ، والاعراض عما كان عليه سلف هذه الأمة وبالجهالة باللسان والسنة ومخالفة إجماع الأمة [98] ، أما ابن جزي فإنه وصفهم بأنه لا يعبأ بقولهم [99] ، ووصفهم ابن عطية بأنهم من أهل الجهالة[100].

---

(٨٨) لاشك أنا لا نقبل هذه العبارات والأوصاف ونربأ بأنفسنا وبابن حزم والظاهرية عنها لكن المقام مقام بيان لموقف أحد رجال المدرسة الأندلسية .

(٨٩) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ١ :١٧١ .

(٩٠) عبد الوهاب فايد ، **منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم** ، ص ١٧٤ .

(٩١) **مقدمة تفسير ابن عطية** ، لمجموعة من المحققين ، ١ :١٠ .

(٩٢) **تفسير ابن عطية** ، ٤ :٧٥ .

(٩٣) فايد ، **منهج ابن عطية** ، ص ١٧٥ ، وانظر : ابن منظور ، **لسان العرب** ، ٩ : ٨٥ .

(٩٤) علي الزبيري ، **ابن جزي ومنهجه في التفسير** ، ٢ : ٧١٨ـ٧١٩ ، وانظر : ابن جزي، **التسهيل** ، ١ :١٢٥ .

(٩٥) **سورة البقرة** : الآية ١٨٤ .

(٩٦) ابن جزي ، التسهيل ، ١ :١٢٥ .

(٩٧) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٥ : ١١٧ .

(٩٨) **المرجع السابق** ، ٥ :١٧ .

(٩٩) ابن جزي ، التسهيل ، ١ : ٢٣٢ .

(١٠٠) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ٨ : ٤٦٣ .

ورفض رجال المدرسة فقه الخوارج وإن لم يكن هؤلاء بأصحاب مذهب فقهي إلا أن استقلالهم العقدي تولد عنه بعض الآراء الفقهية كغيره من الفرق والملل والنحل ، وقد رفض رجال المدرسة فقههم كما رفضوا عقيدتهم ، فقد وصفهم القرطبي بأنه لا يعتد بخلافهم حيث قال **«وأجاز الخوارج الجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها وخالتها** [١٠١] ، **ولا يعتد بخلافهم لأنهم مرقوا من الدين وخرجوا منه ولأنهم مخالفون للسنة الثابتة»** [١٠٢] وقال ابن جزي في موضع آخر **«قال الخوارج لا رجم أصلاً ، فإن الرجم ليس في كتاب الله ، ولا يعتد بقولهم»** [١٠٣].

تلك من أبرز سمات الإتجاه الفقهي لدى رجال المدرسة الأندلسية في التفسير .

المنهج اللغوي :

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين فلا عجب أن تكون اللغة مفتاح معانيه وباب تفسيره ، ولذا أجمع العلماء على أنه لا يجوز لأحد أن يتصدى لتفسير كتاب الله ما لم يكن عالمًا بلغة العرب ، فقد روي عن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ أنه قال **« لا أوتى برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالاً»** [١٠٤] وقال مجاهد بن جبر ـ رحمه الله تعالى ـ **«لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب »** [١٠٤].

والجهل باللغة أحد أهم أسباب الانحراف في تفسير القرآن الكريم، قال الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ **«عامة من تزندق بالعراق لجهلهم بالعربية ولغات العرب»** [١٠٥].

وقد أدرك هذا رجال المدرسة الأندلسية في التفسير إذ انهم نشأوا في بيئة تهتم باللغة وتلقنها أول ما تلقنها لأطفالهم مع القرآن ، فقد قال ابن خلدون **«وأما أهل الأندلس فأفادهم التفنن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسل ومدارسة العربية من أول العمر حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان العربي»**[١٠٦].

لذا فقد تميز تفسير المدرسة الأندلسية بالاهتمام باللغة والعناية بها في تفسير القرآن الكريم فقد كانوا علماء في اللغة علماء في التفسير وأكثرهم اهتمامًا بذلك ابو حيان وابن عطية وأقلهم ابن العربي والقرطبي لاهتمامهما بالناحية الفقهية .

---

(١٠١) لا يصح هذا عنهم وانظر التعليق على هذا في **تفسير القرطبي** ، ٥ : ١٢٥ .
(١٠٢) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٥ : ١٢٥ .
(١٠٣) ابن جزي ، **التسهيل** ، ٣ : ١٢٦ .
(١٠٤) الزركشي ، **البرهان** ، ١ : ٢٩٢ ؛ وانظر : الواحدي ، **البسيط** ، ١ : ٢١٩ ـ ٢٢٠ .
(١٠٥) الواحدي ، **البسيط** ، ١ : ٢١٧ .
(١٠٦) ابن خلدون ، **المقدمة** : ص٥٣٩ .

ويظهر اهتمامهم باللغة في رد التفاسير الخارجة عن مقاصد اللغة وما لا يقتضيه ظاهرها إذ ان من قواعد التفسير عندهم أن تحمل الألفاظ في القرآن على مقتضى اللغة العربية وعلى المعاني المعهودة عند العرب ، وقد أكدوا ذلك في مقدمة تفاسيرهم ، فقد قال ابن عطية في بيان منهجه **«وأثْبِتُ أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليهم على ما تلقى السلف الصالح رضوان الله عليهم كتاب الله تعالى من مقاصده العربية السليمة من إلحاد أهل القول بالرموز وأهل القول بعلم الباطن وغيرهم فمتى وقع لأحد من العلماء الذين حازوا حسن الظن بهم لفظ ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين نبهت عليه »** [107] .

ومنع القرطبي من يدعو إلى مجاهدة القلب القاسي فيذكر قول الله تعالى : **﴿ اذهب إلى فرعون إنه طغى ﴾** [108] ويشير إلى قلبه فقال القرطبي ـ رحمه الله تعالى **«وهو ممنوع لأنه قياس في اللغة وذلك غير جائز وقد تستعمله الباطنية في المعاني الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذاهبهم الباطلة فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعا أنها غير مرادة »**[109] .

ورد ابن جزي التفسير الباطني لذلك حيث قال **«ومنهم من توغل في الباطنية وحمل القرآن على ما لا تقتضيه اللغة العربية»** [110] .

وسلك هذا المنهج ابو حيان فقال **«وربما ألممتُ بشيء من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبة لمدلول اللفظ وتجنبتُ كثيراً من أقاويلهم ومعانيهم التى يُحَمِّلُونَها الألفاظ وتركت أقوال الملحدين الباطنية المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيان افتروه على الله تعالى»** [111] .

وفي تفاسير رجال المدرسة الأندلسية ردود كثيرة لتفاسير خرجت عن مدلول اللفظ في اللغة فقد رد ابن عطية تفسير الظلمات بالكفر ، النور بالإيمان ، في قوله تعالى: **﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور. . . ﴾** الآية [112] فقال : **«وهذا غير جيد لأنه إخراج لفظ بَيّن في اللغة عن ظاهره الحقيقي إلى باطن لغير ضرورة وهذا هو طريق اللغز الذي برئ القرآن منه»**[113] .

ورد ابوحيان تفسير الشمس والنجوم في قوله تعالى : **﴿إذا الشمس كورت وإذا النجوم انكدرت﴾** [114] بأن هذه الأشياء استعارات في كل ابن آدم وأحواله عند الموت فالشمس نفسه والنجوم

---

(١٠٧) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١: ١٠ـ١١ .
(١٠٨) **سورة طه** : الآية ٢٤ .
(١٠٩) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١: ٣٣ـ٣٤ .
(١١٠) ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ : ١٣ .
(١١١) ابو حيان ، **البحر المحيط** ،١: ٥ .
(١١٢) **سورة الأنعام** : الآية الأولى .
(١١٣) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ٥: ١٢٢ .
(١١٤) **سورة التكوير** : الآيتان ١ ـ ٢ .

عيناه وحواسه فقال «وهذا مذهب الباطنية ومذاهب من ينتمي إلى الإسلام من غلاة الصوفية وقد أشرنا إليهم في خطبة هذا الكتاب وإنما هؤلاء زنادقة تستروا بالانتماء إلى ملة الإسلام ، وكتاب الله جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن»(١١٥) .

ومع هذا الإنكار الشديد للتفسير بما لا يدل عليه ظاهر اللفظ إلا أنا نرى بعض رجال المدرسة كالقرطبي (١١٦) وابي حيان (١١٧) وابن جزي(١١٨) ينقلون عن الصوفية بعض تفاسيرهم إلا أن نقلهم كان قليلا جداً مع التعقيب عليه أحياناً بأن اللفظ لا يقتضيه وإن كان حسناً .

وحتى لا نذهب بعيداً في التحذير من صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إذ انه يجب أحيانا صرفه عن ظاهره فإن القرطبي رسم لنا الحد الآخرفي الأخذ بظاهر القرآن ،فقد ذكر وجهي المنع من التفسير بالرأي، فالوجه الأول ما ذكرناه آنفا وهو صرف اللفظ عن مدلوله ،ثم ذكر الوجه الثاني وهو « أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة وما فيه الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي ، والنقل والسماع لابد له منه في ظاهر التفسير أولاً ليتقي به مواضع الغلط ، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط ، والغرائب التي لا تفهم إلا بالسماع كثيرة ، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر ألا ترى أن قوله تعالى : ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها ﴾ (١١٩) معناه آية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها، فالناظر إلى ظاهر العربية يظن أن المراد به أن الناقة كانت مبصرة ، ولا يدري بماذا ظلموا وأنهم ظلموا غيرهم وأنفسهم ، فهذا من الحذف والإضمار ، وأمثال هذا في القرآن كثير وما عدا هذين الوجهين فلا يتطرق النهي إليه والله أعلم»(١٢٠) .

كما اعتنت المدرسة بالإعراب الذي قال عنه ابن عطية «إعراب القرآن أصل في الشريعة،لأن بذلك تقوم معانيه التي هي الشرع»(١٢١) وشهرة اهتمام أبي حيان بالنحو والاعراب تغني عن إيراد نصوصه حتى قال السيوطي « فالنحوي تراه ليس له هم إلا الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته كالزجاج والواحدي في البسيط وابي حيان في البحر والنهر » (١٢٢) .

---

(١١٥) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٨: ٤٣٢ .
(١١٦) انظر مثلا : القرطبي ، **جامع أحكام القرآن** ، ٧ :١٦٣ ، ٣: ٢٥١ .
(١١٧) انظر مثلاً : ابوحيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٢٠٨-٢٠٩ .
(١١٨) انظر مثلاً : ابن جزي ، **التسهيل** ، ٤ : ٢٤ .
(١١٩) سورة الإسراء : الآية ٥٩ .
(١٢٠) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٣٤ .
(١٢١) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ :٢٥ ؛ وانظر **تفسير ابن جزي** ، ١ : ١٤ .
(١٢٢) السيوطي ، **الإتقان في علوم القرآن** ، ٢: ٢٤٣ .

وفي تفاسير الأندلس مكانة لعلم الإشتقاق لما له من تأثير كبير على تحديد المعنى المراد فقد تتبع رجال المدرسة كثيرا من الكلمات القرآنية وبينوا أصلها الذي اشتقت منه مرجحين بذلك بين الأقوال حتى صار قاعدة من قواعد الترجيح (١٢٣).

أما البلاغة فتبدو ظاهرةُ قلة عناية رجال المدرسة الأندلسية (١٢٤) بها وإيجازهم القول فيها وإن كانوا يؤكدون عليها في مقدمات تفاسيرهم (١٢٥) وقد علل ابن خلدون تفوق المشارقة على المغاربة بأن هذا العلم **«كماليٌ في العلوم اللسانية ، والصنائع الكمالية توجد في العمران . والمشرق أوفر عمرانًا من المغرب... وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية... وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ وأن علم البديع سهل المأخذ وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما فتجافوا عنهما »**(١٢٦).

ولعلنا نلتمس تعليلاً آخر نستنبطه من ابن حيان فإن اهتمام المدرسة الأندلسية بالنحو وتميزهم به هو الذي أدى إلى قلة اهتمامهم بالبلاغة ، وهذه إشارة قد نفهمها من قول ابي حيان **«أن علم التفسير ليس متوقفًا على علم النحو فقط كما يظنه بعض الناس بل أكثر أئمة العربية هم بمعزل عن التصرف في الفصاحة والتفنن في البلاغة ، ولذلك قلت تصانيفهم في علم التفسير وقل أن ترى نحويًا بارعًا في النظم والنثر كما قل أن ترى بارعًا في الفصاحة يتوغل في علم النحو ، وقد رأينا من ينسب للإمامة في علم النحو وهو لا يحسن أن ينطق بأبيات من أشعار العرب فضلاً عن أن يعرف مدلولها أو يتكلم على ما انطوت عليه من علم البلاغة والبيان فأنى لمثل هذا أن يتعاطى علم التفسير »**(١٢٧).

وقد علل زيد بن عمر ذلك بأن الفنون البلاغية ارتبطت بعد نشأتها بالمشرق بالمباحث الفلسفية، والفروض الجدلية .. حتى غدت الفنون البلاغية متداخلة مع المباحث الفلسفية وقد أعرض الأندلسيون عن الفلسفة والمناقشات الجدلية والفرضية فكان لذلك أثره في العلوم العربية والبلاغية(١٢٨).

---

(١٢٣) انظر مثلاً إلى : **تفسير القرطبي** ، ١:١٠١ ؛ **وتفسير ابن عطية** ، ١:٨٤ - ٨٥ ؛ **وتفسير ابي حيان**، ١:١٤ ؛ **وتفسير ابن جزي** ، ١: ٥٣ في اشتقاق (اسم) وأثر ذلك ؛ وانظر **تفسير ابن العربي** ، ١:٣١٤ـ ٣١٥ ؛ **والقرطبي** ، ٥:٢٠ـ٢٢ ؛ **وابي حيان** ، ٣:١٦٥؛ **وابن عطية** ، ٣:٤٩٣ـ ٤٩٤ في اشتقاق (تعولوا) .

(١٢٤) انظر: المشيني ، **مدرسة التفسير في الأندلس** ، ص ٣٥١ و ٣٨٢ و ٤١٨ ، ٤٦٠ ؛ وانظر: زيد بن عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢:٩٠٧ .

(١٢٥) **تفسير ابي حيان** ، جـ١ ص ٥ و٦ ؛ **وتفسير ابن جزي** ، ١ : ١٤ ؛ **وابن العربي** ؛ ١ : ١ .

(١٢٦) ابن خلدون، **المقدمة** ص ٥٥٢ .

(١٢٧) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١:٩ .

(١٢٨) انظر : زيد بن عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢ : ٩٠٨ .

ثم ذكر تعليلاً آخر وهو ـ كما يقول ـ عُمْرُ هذه المصطلحات ويعني بذلك أن علم البلاغة لم تظهر مصطلحاته إلا متأخرة عن العلوم الأخرى ولهذا فإن بعض أعلام المدرسة الأندلسية المتقدمين كانوا يستعملون اصطلاحات عامة مثل ابن عطية الذي كان يطلق المجاز على الاستعارة وعلى التشبيه ، وربما اعتبر بعضهم كل هذه الفنون من قبيل المجاز (١٢٩).

واستثني من علوم البلاغة علم البديع فقد كان له مكانة في تفاسير الأندلس كما أشار ابن خلدون وذكر علة ذلك كما ذكره ـ ايضا ـ زيد بن عمر(١٣٠).

إلا أنه ينبغي أن ننصف علمين من أعلام المدرسة أولهما ابن جزي الذي كان أكثر اهتمامًا بالبلاغة فقد ذكر في مقدمة تفسيره اثنين وعشرين نوعًا لأدوات البيان وجدها في القرآن كما يقول (١٣١) . والثاني ابو حيان الذي كان يذكر بعد تفسير كل جملة من الآيات ما تضمنته من فنون بلاغية .

ولعل هذا يزيد من قوة التعليل السابق الذي ذكرناه لقلة اهتمام المدرسة بعلوم البلاغة وهو تأخر نشأة مصطلحاتها إذ ان هذين العلمين (ابن جزي وأبا حيان) متأخران فأدركا المصطلحات ، وتَقَدّمَ بقيةُ رجال المدرسة فلم يدركوها .

ومع هذا فإنه لا يمكن القول إن البلاغة كانت سمة للمدرسة الأندلسية في التفسير بل يؤخذ عليها التقصير في ذلك (١٣٢).

منهجها في بعض قضايا التفسير :

تناول رجال المدرسة الأندلسية ـ شأنهم شأن غيرهم ـ عددًا من المباحث المتعلقة بالقرآن الكريم والتي لأبد للمفسر من تناولها ودراستها ، ولعلي أذكر أمثلة لهذه العلوم لعلها تعطي صورة لكيفية تناول رجال المدرسة لها ومعالجتهم لمسائلها وسأتناول هنا :

١ ـ القراءات
٢ ـ الاسرائيليات
٣ ـ الإعجاز

---

(١٢٩) **المرجع السابق** ، ص ٩٠٩ ـ ٩١٠ .
(١٣٠) **المرجع السابق** ، ٢ : ٩١٧ .
(١٣١) ابن جزي ، **التسهيل**، ١ : ٢١ ـ ٢٣ .
(١٣٢) زيد بن عمر ، **المدرسة الأندلسية** ، ٢ : ٩٢٢ .

أولا ـ القراءات :

ولها مكانة كبيرة في تفاسير الأندلس وأولاها رجال المدرسة عنايتهم واهتمامهم . وقد دخلت القراءات الأندلس في وقت مبكر فقد رحل ابو موسى الهواري ـ وهو من أهل الأندلس ـ إلى المشرق أول خلافة عبد الرحمن الداخل ولقي مالكًا ونظراءه وكان أول من أدخل القراءات إلى الأندلس وألف فيها(١٣٣).

ولكنها لم تشتهر بل ذكر بعضهم أن القراءات لم تدخل الأندلس إلا في أواخر المائة الرابعة وأن أول من أدخلها أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي (ت : ٤٢٩ هـ) وألف كتابه (الروضة) (١٣٤) ثم تبعه أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت: ٤٣٧ هـ) فألف (التبصرة) و(الكشف)، ثم جاء بعدهما الإمام الحافظ أبو عمرو الداني (ت : ٤٤٤ هـ) شيخ القراء في عصره وبلغ الغاية فيها وانتهت إليه رواية أسانيدها وتعددت تآليفه فيها وعول الناس عليها ومنها كتابه (التيسير) ، ثم ظهر بعد ذلك أبو القاسم الشاطبي (ت: ٥٩٠ هـ) وعمد إلى تهذيب ما دونه ابو عمرو الداني وتلخيصه ونظم ذلك في منظومة تعرف بالشاطبية عني الناس بحفظها وتلقينها للطلاب (١٣٥).

ومع هذا فإن أبا حيان يرى تأخر الأندلسيين في علم القراءات وأن ليس في (التيسير) و (الشاطبية) إلا النزر اليسير منها وأرجع ذلك إلى سببين :

الأول : أن بلاده جزيرة الأندلس لم تكن من قديم بلاد إقراء السبع لبعدها عن بلاد الإسلام .

الثاني : أن قراء الأندلس تلقوها عن القراء في مصر ولم يكن للمصريين إذ ذاك روايات متسعة ولم يرحلوا إلى غيرها من البلاد التي اتسعت فيها الروايات ، وأرجع سبب قلة الروايات في مصر إلى غلبة الإسماعيلية وقتل ملوكهم العلماء .

ثم ذكر عدداً من القراء إلى أن قال «والحاصل اتساع روايات غير بلادنا وأن الذى تضمنه (التيسير) و(التبصرة) و (الكافي) (١٣٦) وغيرها من تآليفهم إنما هو قلّ من كثرة ، ونزر من بحر .

---

(١٣٣) سعيد إعراب ، **القراءات والقراء بالمغرب** ، ص ١٤ .
(١٣٤) ابن الجزري ، **غاية النهاية في طبقات القراء** ، ١ : ١٢٠ ، **والنشر في القراءات العشر** : له، ١ : ٣٤ .
(١٣٥) سعيد إعراب ، **القراءات والقراء بالمغرب** ، ص ١٤، ١٥ .
(١٣٦) ابي عمرو الداني ، **التيسير**؛ أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي ، **التبصرة في القراءات السبع** ؛ محمد بن شريح الإشبيلي ، **الكافي في القراءات السبع** .

وبين مثالاً لذلك بأن هذه الكتب ذكرت قراءة نافع برواية ورش وقالون بينما روى عن نافع غيرهما منهم : إسماعيل بن أبي جعفر المدني ، وأبو خلف وابن حبان ، والأصمعي ، والسبتي وغيرهم ، ومن هؤلاء من هو أعلم وأوثق من ورش وقالون وكذا العمل في كل راو وقارئ[١٣٧] .

والناظر في تراث المدرسة الأندلسية يرى اهتماماً بالغًا بالقراءات وتراثًا خالداً وعلماءً أفذاذًا هم في مقدمة أئمة القراءة فقد رحلوا إلى المشرق وتلقوا علم القراءات فعادوا إلى بلادهم الأندلس وعلموها وصنفوا فيها . وقد تبوأت المصنفات الأندلسية في القراءات مكانة الصدارة ، فقد عد ابن الجزري المصنفات التي اعتمد عليها في كتابه « النشر » وجعل في مقدمتها نحو عشرة كتب من مصنفات الأندلسيين[١٣٨] .

فلا عجب بعد هذا أن يهتم رجال المدرسة الأندلسية في التفسير بالقراءات وذلك بالاهتمام بذكر القراءات المتواترة وتوجيهها ، والرد على من أنكر بعضها كالمعتزلة وبعض النحاة ، وذكر القراءات الشاذة بل قصد بعضهم كابن عطية (إيراد جميع القراءات مستعملها وشاذها)[١٣٩] . ومع هذا فقد اختلف موقفهم من القراءات المتواترة ، فرغم اهتمامهم بها وابرازهم لهم وعنايتهم فقد انقسم موقفهم إلى قسمين :

قسم : يرى أن القراءات المتواترة لا يمكن ردها بزعم مخالفة القواعد العربية أو أنها غير فصيحة وعَدّ رَدّها إثما كبيراً وهم ابن حيان والقرطبي وابن العربي بل قال ابو حيان عن إحدى القراءات المتواترة **«وهذه قراءة متواترة ، لا يمكن الطعن فيها ، ويقرب إنكارها من الردة والعياذ بالله »**[١٤٠] ونقل القرطبي رَدّ الإمام أبي نصر عبد الرحيم القشيري على من رد القراءة المتواترة حيث قال : **«ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ تواتراً يعرفه أهل الصنعة وإذا ثبت شيء عن النبي ﷺ فمن رد ذلك فقد رد على النبي ﷺ واستقبح ما قرأ به ، وهذا مقام محذور ولا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو ، فإن العربية تتلقى من النبي ﷺ ولا يشك أحد في فصاحته»**[١٤١] .

وقسم : رد بعض القراءات المتواترة وهما : ابن عطية وابن جزي إلا أن ردهما لم يتجاوز بضع قراءات ، ويبدو أنهما سايرا نحاة المغرب في إنكار بعض القراءات حيث نهجا نهج بعض النحاة في

(١٣٧) الزركشي ، **البرهان** ، ١ :٣٢٣-٣٢٦ (بتصرف) .
(١٣٨) ابن الجزري ، **النشر في القراءات العشر** ، ١ : ٥٨ وما بعدها .
(١٣٩) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ :١١ .
(١٤٠) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٧ :٣٧ .
(١٤١) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٥ :٤ .

تحكيم قواعد اللغة والنحو ـ حسب ما يرونها ـ في صحة القراءات [١٤٢].

ومما رداه قراءة ابن عامر ﴿ **وكذلك زُيِّنَ لكثير من المشركين قَتْلُ أولادَهم شركائهم** ﴾ [١٤٣] فقال ابن عطية وابن جزي «**هذه قراءة ضعيفة في استعمال العرب ورؤساء العربية لا يجيزون الفصل بالظرف في مثل هذا إلا في الشعر**» [١٤٤] ، وقد دافع ابو حيان عن هذه القراءة المتواترة ورد على ابن عطية ، وعلى الزمخشري الذي رد هذه القراءة لمخالفتها ما زعمه من قواعد النحو وقال ابو حيان متهكما بالزمخشري «**واعجب لعجمي ـ يعني الزمخشري ـ ضعيف في النحو يرد على عربي صريح محض ـ يعني ابن عامر ـ قراءة متواترة ، أعجب لسوء ظن هذا الرجل بالقراء الأئمة الذين تخيرتهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقًا وغربًا وقد اعتمد المسلمون على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم**» [١٤٥].

وبهذا يظهر أن منهج ابي حيان يعتمد على صحة سند القراءة ، فإذا ثبت فلا يلتفت إلى أقوال النحاة وأمثالهم ، لأن النحاة إنما وضعوا قواعد النحو بعد استقراء ناقص كما قال ابو عمرو بن العلاء ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علم وشعر كثير ، وما روى ابن سيرين عن عمر بن الخطاب أنه حفظ أقل ذلك وذهب عنهم كثيره ـ يعني الشعر ـ وقال ابو الفتح : فإذا كان الأمر كذلك لم نقطع على الفصيح إذا سمع منه ما يخالف الجمهور بالخطأ ومع هذا [١٤٦] فقد استدل ابو حيان لصحة قراءة ابن عامر قال : «**فَصَلَ ـ يعني ابن عامر ـ بين المصدر المضاف إلى الفاعل بالمفعول وهي مسألة مختلف في جوازها ، فجمهورالبصريين يمنعونها متقدموهم ومتأخروهم ولا يجيزون ذلك إلا في ضرورة الشعر ، وبعض النحويين أجازها وهو الصحيح لوجودها في هذه القراءة المتواترة المنسوبة إلى العربي الصريح المحض ابن عامر الآخذ القرآن عن عثمان بن عفان قبل أن يظهر اللحن في لسان العرب ولوجودها أيضا في لسان العرب في عدة أبيات ، الخ**» [١٤٧]. وكذا القرطبي فقد دافع عن قراءة ابن عامر ونقل قول القشيري عمن رد هذه القراءة وقال «**قوم هذا قبيح ، وهذا محال ، لأنه إذا ثبتت القراءة بالتواتر عن النبي ﷺ فهو الفصيح لا القبيح وقد ورد ذلك في كلام العرب وفي مصحف عثمان**» [١٤٨]. ثم ذكر توجيه هذه القراءة .

---

(١٤٢) محمد عبد الرحيم محمد ، **منهج ابن جزي الكلبي الأندلسي في تفسير القرآن الكريم** ، ص ١٣٨ ؛ زيد بن عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢ :٨٦٢ ؛ المشيني ، **مدرسة التفسير في الأندلس** ،ص ٦١٥ ـ ٦١٦ عبدالوهاب فايد ، **منهج ابن عطية في التفسير**، ص ١٦٦ .

(١٤٣) **سورة الأنعام** : الآية ١٣٧ .

(١٤٤) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ٥ :٣٦٠ ؛ ابن جزي ، **التسهيل** ، ٢ :٤٠ .

(١٤٥) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٤ : ٢٣٠ .

(١٤٦) **المرجع السابق** ، ٤ :٢٣٠ .

(١٤٧) **المرجع السابق** ، ٤ : ٢٢٩ .

(١٤٨) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٧ : ٩٣ .

ومن القراءات المتواترة التي ردها ابن عطية قراءة ابن عامر : **﴿فإنما يقول له كن فيكونَ﴾**[149] بالنصب وقد أيد ابن عطية قول أحمد بن موسى أنها لحن [150] وقد رد عليه ابو حيان فقال : **«وحكى ابن عطية عن أحمد بن موسى في قراءة ابن عامر أنها لحن وهذا قول خطأ لأن هذه القراءة في السبعة فهي قراءة متواترة ، ثم هي بَعْدُ قراءة ابن عامر وهو رجل عربي لم يكن ليلحن وقراءة الكسائي في بعض المواضع وهو إمام الكوفيين في علم العربية فالقول بأنها لحن من أقبح الخطأ المؤثم الذي يجر قائله إلى الكفر إذ هو طعن على ما علم نقله بالتواتر من كتاب الله تعالى»** [151] .

ومن القراءات المتواترة التي ردها ابن عطية وابن جزي قراءة : **﴿ واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحامِ﴾** [152] بخفض الأرحام وهي قراءة حمزة قال ابن عطية **«وهذه القراءة عند رؤساء نحويي البصرة لاتجوز لأنه لا يجوز عندهم أن يعطف ظاهر على مضمر مخفوض»** [153] وقال ابن جزي نحو هذا[154] .

وقد رد ذلك ابو حيان رداً محكمًا بعد أن عرض أدلة ابن عطية ومن نحا نحوه ورد عليهم واحتج لهذه القراءة بأدلة أطال فيها وأشار إلى مواضع أخرى أكثر تفصيلاً إلى أن قال : **«وأما قول ابن عطية (ويرد عندي هذه القراءة من المعنى وجهان) فجسارة قبيحة منه لا تليق بحاله ، ولا بطهارة لسانه إذ عمد إلى متواترة عن رسول الله ﷺ قرأ بها سلف الأمة واتصلت بأكابر قراء الصحابة الذين تلقوا القرآن من في رسول الله ﷺ بغير واسطة عثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأقرأ الصحابة أبي بن كعب عمد إلى ردها بشيء خطر له في ذهنه وجسارته هذه لا تليق إلا بالمعتزلة كالزمخشري فإنه كثيراً ما يطعن في نقل القراء وقراءتهم»** ، ثم عرف بحمزة تعريفًا وافيًا إلى أن قال: **«وإنما ذكرت هذه وأطلت فيه لئلا يطلع غمر على كلام الزمخشري وابن عطية في هذه القراءة فيسيء ظنًا بها وبقارئها فيقارب أن يقع في الكفر بالطعن في ذلك ، ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم»**[155] .

وهكذا نرى أن المدرسة الأندلسية انقسمت إلى قسمين قسم يدافع عن القراءات المتواترة بغيرة شديدة ، وقسم يغلب عليه الاستناد إلى قواعد النحو الموضوعة فيرد بها بعض القراءات المتواترة .

---

(١٤٩) **سورة البقرة** : الآية ١١٧ .
(١٥٠) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ٤٦٣ .
(١٥١) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ :٣٦٦ .
(١٥٢) **سورة النساء** : الآية ١ .
(١٥٣) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ٤٨٣ .
(١٥٤) ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ : ٢٢٩ .
(١٥٥) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٣ : ١٥٩ .

وتعجب حين تجد أن ابن عطية ـ نفسه ـ يؤكد على ثبوت القراءات السبع بالإجماع فيقول : **«ومضت الأعصار والأمصار على قراءة السبعة ، وبها يصلى لأنها ثبتت بالإجماع ..»** [١٥٦] ومع هذا يرد بعض القراءات المتواترة . إلا أن الحق أن القراءات المتواترة التى ردها ابن عطية قليل إذ لم يتجاوز بضع قراءات وأغلبها من قراءة ابن عامر وحمزة ، وهذا لا يخفف من خطورة ردها إذ القليل من رد المتواتر كثير والله المستعان .

الترجيح بين القراءات المتواترة :

وكما انقسموا إلى قسمين في الموقف من القراءات المتواترة انقسموا ايضا إلى قسمين في الترجيح بينها :

فقسم : يرى منع الترجيح بين القراءات وهو أبو حيان ـ وحده ـ من رجال المدرسة الأندلسية فيقول: **«ولا وجه لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى لأن كلاً منهما متواتر فهما في الصحة على حد سواء»** [١٥٧] ويقول **«وهذا الترجيح الذي يذكره المفسرون والنحويون بين القراءتين لا ينبغي ، لأن هذه القراءات كلها صحيحة ومروية ثابتة عن الرسول ﷺ ولكل منها وجه ظاهر حسن في العربية فلا يمكن فيها ترجيح قراءة على قراءة»** [١٥٨] ويقول **«وقد تقدم لنا غير مرة أنّا لا نرجح بين القراءتين المتواترتين»**[١٥٩] .

وقسم : يرى الترجيح بين القراءات المتواترة وهو بقية رجال المدرسة الأندلسية في التفسير . والترجيح بين القراءتين المتواترتين لا يعني تضعيف أو إسقاط القراءة المرجوحة وإنما يريدون منه أن القراءة المتواترة الراجحة أبلغ في المعنى وأفصح في اللغة ولا يرون بأسًا في ترجيح الأبلغ والأفصح وإن كانت المرجوحة بليغة وفصيحة .

ويبدو لي أن الخلاف لفظي ذلكم أن الذين يرون الترجيح لا يسقطون صحة القراءة المرجوحة ولا يقللون منها فهم يوافقون أبا حيان الذي نرى أنه منع الترجيح خشية فهم بطلان صحة القراءة المرجوحة أو عدم التسوية بينهما في الصحة حيث قال **«لأن هذه القراءات كلها صحيحة ومروية وثابتة عن الرسول ﷺ ولكل منها وجه ظاهر حسن»** وقال **«لأن كلاً منهما متواتر فهما في الصحة على حد سواء»** والذين يرون

(١٥٦) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ٤٩ .
(١٥٧) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ١٩٩ .
(١٥٨) **المرجع السابق** ، ٢ : ٢٦٥ .
(١٥٩) **المرجع السابق** ، ٤ : ٨٧ .

الترجيح لا يخالفونه في هذا بل قال القرطبي بعد أن رجح قراءة متواترة على أخرى «**والقراءتان حسنتان**»[١٦٠].

فإذا كان المانع لأبي حيان من الترجيح هو تساوي القراءتين المتواترتين في الصحة ، فإن الفريق الآخر حين يرجح بينهما لا يقلل من صحة قراءة مرجوحة أو زيادة صحة لراجحة فظهر أن الخلاف لفظي والله أعلم .

القراءات الشاذة :

وليس بين رجال المدرسة الأندلسية في التفسير اختلاف يذكر في الموقف من القراءات الشاذة . فقد أوردوا القراءات الشاذة على تفاوت بينهم فمنهم المكثر ومنهم المقل ،وهم حين يوردونها لا يوردونها على أنها قرآن [١٦١] بل للتفسير لمخالفتها لخط المصحف [١٦٢] ولا يصلى بها [١٦٣] ولا يبنون عليها حكمًا كما قال ابن العربي «**والقراءة الشاذة لا يبنى عليها حكم لأنه لم يثبت لها أصل**»[١٦٤] ولذا فلم يشترط أحد منهم التتابع في صيام كفارة اليمين مع وروده في قراءة ابن مسعود وأبيّ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لأنها قراءة شاذة لمخالفتها رسم المصحف فلم يبنوا عليه حكما [١٦٥] وقال القرطبي «**وأحسن محاملها أن تكون بيان تأويل مذهب من نسبت إليه كقراءة ابن مسعود : فصيام ثلاثة أيام متتابعات**»[١٦٦] . وإذا كانوا لا يوردونها على أنها قرآن ولا يبنون عليها حكما فإنهم يوردونها لأمور ثلاثة :

الأول : التنبيه عليها والتحذير منها :

قال ابن عطية «**وأما ما يؤثر عن أبي السمال ومن قاربه فلا يوثق به وإنما أذكره في هذا الكتاب لئلا يجهل**» [١٦٧] وذكر القرطبي احدى القراءات وعقب عليها بقوله «**وهى قراءة شاذة بعيدة جداً حتى زعم بعض العلماء أنها لا تجوز**»[١٦٨] .

---

(١٦٠) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٢ : ٢٣٨ .
(١٦١) **المرجع السابق** ، ١ :٤٧ ؛ ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٨: ٤٩٣ ، ٥ : ٨٥ .
(١٦٢) **المرجع السابق**، ١١ :١٣١؛ ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ :١٦١، ٨: ٤٩٣ .
(١٦٣) **المحرر الوجيز** : ابن عطية ، ١ :٤٩ ، **الجامع لأحكام القرآن** : القرطبي ، ١ :٤٧ .
(١٦٤) ابن العربي ، **احكام القرآن** ، ١ :٧٩ .
(١٦٥) انظر: ابن العربي ، **أحكام القرآن**، ٢ :٦٥٤ ؛ ابن عطية ، **المحرر الوجيز**، ٥ :٢٤؛ ابو حيان، **البحر المحيط** ٤ : ١٢ .
(١٦٦) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٤٧ .
(١٦٧) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ :٤٩ .
(١٦٨) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١١ :٧٩ .

الثاني : الاستدلال اللغوي بها :

قال أبو حيان **«والقراءات جاءت على لغة العرب قياسها وشاذها»**(١٦٩) . ولهذا فقد أكثر ابو حيان من ذكرها لأنه يرى لها وجهًا في اللغة ، وقد مر بنا ثناؤه على ابن عامر ووصفه بأنه عربي لم يكن ليلحن(١٧٠) وأنه عربي صريح محض وأنه أخذ القرآن قبل أن يظهر اللحن(١٧١) .

الثالث : توجيهها :

توجيهها توجيهًا لغويا (١٧٢) **أو توجيهها معنويًا** (١٧٣) وسواء كان التوجيه لتفيد معنى جديدًا(١٧٤) أو لتوافق القراءة المتواترة (١٧٥) .

ولعل هذا العرض السريع ينبيء عن مكانة القراءات في كتب تفسير المدرسة الأندلسية .

المدرسة الأندلسية والإسرائيليات :

من المعلوم أن الإسرائيليات تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما ثبت بطلانه لمخالفته لما جاء في شرعنا ويجب رده وإنكاره .

الثاني : ما ثبت صدقه لموافقته لما جاء في شرعنا وهو صحيح وتجوز روايته .

الثالث : ما لم يثبت كذبه ولا صدقه لسكوت شرعنا عنه وعدم مخالفته لقواعد شرعنا فلا نصدقه ولا نكذبه وفي روايته إضاعة للوقت ولو كان في ذكره فائدة لورد في شرعنا .

وقد وقع في هذه الإسرائيليات كثير من المفسرين بل لا يكاد تفسير يخلو من ذكر لبعضها بل ورد في بعض التفاسير ما يخالف شرعنا من الإسرائيليات .

وإذا نظرنا إلى تفاسير المدرسة الأندلسية فإنا نراها ـ إجمالاً ـ نهجت نهجا سليمًا فقد حذرت من ذكر الإسرائيليات وروايتها ونقدت ما ورد منها في التفاسير وحافظت على تفاسيرها من تسرب الإسرائيليات إليها .

---

(١٦٩) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٨ : ٤٩٣ .
(١٧٠) **المرجع السابق** ، ١ : ٣٦٦ .
(١٧١) **المرجع السابق** ، ٤ : ٢٢٩ .
(١٧٢) انظر مثلاً : ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ١٣٠ ، ٢ : ٣٨ ، ٢ : ٤٠٠ ؛ ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٣٠ ، ١ : ١٠٠ ، ١ : ١٥٢ ، ١ : ٤٥٦ ، ٢ : ٨٨ ، ٢ : ٣٢٨ ؛ القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ١٥٠ ، ١٥١ .
(١٧٣) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٢ : ١٠٠ ؛ القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٢ : ٩٢-٩٣ ، ١٤ : ٣٤٤ .
(١٧٤) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٢ : ١٠٠ .
(١٧٥) **المرجع السابق** ، ٢ : ١٠٠ ؛ القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ٢ : ٩٣ .
(١٧٦) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٣ : ١٤٢٣ .

فهذا ابن العربي يذكر مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى في الإسرائيليات حيث يقول **«في هذا دليل على أن مالكًا كان يذكر من أخبار الإسرائيليات ما وافق القرآن أو وافق السنة أو الحكمة ، أو قامت به المصلحة التي لم تختلف فيها الشرائع ، وعلى هذه النكتة عوّل في جامع الموطأ »**[١٧٦] ، ويقول هو : **«ما وافق منه** ـ يقصد ما روي في الإسرائيليات ـ **ظاهر القرآن فهو صحيح ، وما خالفه فهو باطل ، وما لم يرد له فيه ذكر فهو محتمل ، ربك أعلم به»** [١٧٧] .

وهذا ابن عطية يرسم منهجه في مقدمة تفسيره فيقول : **«وقصدت أن يكون جامعًا وجيزاً ، لا أذكر من القصص إلا ما لا تنفك الآية إلا به»** [١٧٨] ، ولسلامة منهجه فيها ، فقد أثنى عليه ابن خلدون في مقدمته حيث قال **«فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء ابو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب ، فلخص تلك التفاسير كلها ، وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها ، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس ، حسن المنحى»**[١٧٩] قال ابن خلدون هذا بعد حديثه عن الإسرائيليات واتبعه بالثناء على القرطبي حيث قال : **«وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق»** [١٧٩] .

وقد نقل القرطبي عن ابن العربي نقل المؤيد قوله : **«والإسرائيليات مرفوضة عند العلماء على البتات، فأعرض عن سطورها بصرك ، واصمم عن سماعها أذنيك ، فإنها لا تعطي فكرك إلا خيالاً ، ولا تزيد فؤادك إلا خبالاً»** [١٨٠] .

وقال القرطبي مبينًا منهجه في مقدمة تفسيره **«وأضرب عن كثير من قصص المفسرين وأخبار المؤرخين ، إلا ما لابد منه ، ولا غنى عنه للتبيين»**[١٨١] .

وعقب ابن جزي على أقوال المفسرين في كيفية برود النار على إبراهيم عليه السلام بقوله : **«وقد أضربنا عما ذكره الناس في قصة إبراهيم لعدم صحته ، ولأن ألفاظ القرآن لا تقتضيه»** [١٨٢] ،كما أنه ـ رحمه الله تعالى ـ قد عاب على بعض المفسرين إيراد القصص غير الصحيحة ثم بين منهجه فقال **«وقد أكثر بعض المفسرين من حكاية القصص الصحيح وغير الصحيح حتى أنهم ذكروا منه ما لا يجوز ذكره مما**

---

(١٧٧) **المرجع السابق** ، ٣: ١٢٥٤ .
(١٧٨) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١: ١٠ .
(١٧٩) ابن خلدون ، **المقدمة** : ص ٤٤٠ .
(١٨٠) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١٥ : ٢١٠ .
(١٨١) **المرجع السابق** ، ١ : ٣ .
(١٨٢) ابن جزي ، **التسهيل** ، ٣: ٦١ .
(١٨٣) **المرجع السابق** ، ١: ١٢ـ ١٣ .

فيه تقصير بمنصب الأنبياء عليهم السلام أو حكاية ما يجب تنزيههم عنه ، وأما نحن فاقتصرنا في هذا الكتاب من القصص على ما يتوقف التفسير عليه، وعلى ما ورد منه في الحديث الصحيح» (١٨٣) .

وعاب ابو حيان على بعض المفسرين ذلك فقال **«وكذلك أيضا ذكروا ما لا يصح من أسباب نزول،وأحاديث في الفضائل ، وحكايات لا تناسب وتواريخ إسرائيلية ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير»**(١٨٤) . وفي تفسير **﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾** (١٨٥) قال ابو حيان **«طول المفسرون في تفسير هذين الهمّين ونسب بعضهم ليوسف ما لا يجوز نسبته لآحاد الفُسّاق»** (١٨٦) ثم قال **«وقد طهرنا كتابنا هذا عن نقل ما في كتب التفسير مما لا يليق ذكره ، واقتصرنا على ما دل عليه لسان العرب ومساق الآيات التي في هذه السورة مما يدل على العصمة وبراءة يوسف من كل ما يشين»**(١٨٦) .

وفي قصة سليمان عليه السلام قال ابو حيان **«وذكر المفسرون في هذه القصة أشياء لا تناسب مناصب الأنبياء ضربنا عن ذكرها صفحًا وتكلمنا على ألفاظ الآية»** (١٨٧) . وفي خيل سليمان عليه السلام قال **«وقد اختلفوا في عدد هذه الخيل على أقوال متكاذبة سودوا الورق بذكرها »** (١٨٨) ،وعن فتنة سليمان عليه السلام قال : **«نقل المفسرون في هذه الفتنة وإلقاء الجسد أقوالاً يجب براءة الأنبياء منها يوقف عليها في كتبهم وهي مما لا يحل نقلها وإنما هي من أوضاع اليهود والزنادقة»**(١٨٨) .

ذلكم موقف رجال المدرسة الأندلسية في التفسير ومع هذا الموقف وهذا المنهج الدقيق الحكيم إلا أنهم وقعوا في رواية بعض الإسرائيليات وإن كان وقوعهم قليلاً بالنسبة لغيرهم وأكثرهم وقوعًا القرطبي رحمه الله تعالى الذي أكثر من إيراد الإسرائيليات .

لكن ينبغي أن يعلم أن ما نقلوه من الإسرائيليات هو مما يوافق شرعنا أو مما لا يوافقه ولا يخالفه ، أما ما يخالف شرعنا فمن النادر وجوده في تفاسيرهم ولا يعني هذا سلامة مجموع تفاسيرهم منه خلافًا لما قرره زيد بن عمر حيث قال **« واستطيع أن أقرر ـ بعد ما تقدم ـ أن تراث مدرسة الأندلس يخلو تمامًا من الإسرائيليات المخالفة لقواعد الشرع »** (١٨٩) .

(١٨٤) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١:٥ .
(١٨٥) **سورة يوسف** : الآية ٢٤ .
(١٨٦) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ٥: ٢٩٥ .
(١٨٧) **المرجع السابق** ، ٧: ٣٩١ .
(١٨٨) **المرجع السابق** ، ٧: ٣٩٧ .
(١٨٩) زيد بن عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ٢: ٧٧٨ .
(١٩٠) **سورة النور** : الآية ٣٠ .

ومن النادر الذي رووه وهو يخالف شرعنا ما رواه ابن العربي في تفسير قوله تعالى : ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم** ﴾ [190] فقد أورد قصة إسرائيلية . فقال : «**وفي الإسرائيليات أن رجلاً كان قائما يصلي فنظر إلى امرأة بإحدى عينيه فتطأطأ إلى الأرض ، فأخذ عوداً ففقأ به عينه التي نظر بها إلى المرأة وهي من خير عين تحشر**» [191] ومن المعلوم أن هذا الفعل مخالف لشريعتنا يأثم فاعله فكيف تكون من خير عين تحشر !! .

ومع هذا فإن تفاسير المدرسة الأندلسية أسلم التفاسير من الإسرائيليات إذ لا تكاد التفاسير عامة تسلم من ذلك على تفاوت ، وأسلمهم أصحاب هذه المدرسة . وهم بذلك يعطون منهجا سليمًا لمن أراد أن ينقي التفاسير من هذه الروايات .

إعجاز القرآن الكريم والمدرسة الأندلسية :

قلنا إن قلة عناية المدرسة الأندلسية بالبلاغة ظاهرة من ظواهر التفسير عندها ، فقد كانوا يوجزون القول فيها وإن كانوا يؤكدون عليها في مقدمات تفاسيرهم وذكرنا هناك تعليل ابن خلدون وغيره لذلك[192] . ونستطيع القول هنا إن الحديث عن إعجاز القرآن الكريم في المدرسة الأندلسية جاء في وجهين :

الأول : الجانب النظري :

وقد اعتنت به المدرسة وأبرزته في مقدمات التفسير ورجحت بين الآراء فيه واختارت قولاً واحداً واتفقت على رد غيره .

الثاني : الجانب التطبيقي :

وهو كشف وجوه البلاغة واسرار البيان وربطها بإعجاز القرآن والإشارة إليه في مواضع متفرقة من القرآن حسب ورود الآيات ، وهذا جانب قليل في تفسيرهم .

أما الجانب الأول فقد عقد ابن عطية في مقدمة تفسيره مبحثا بعنوان «نبذة مما قال العلماء في إعجاز القرآن» عرض فيه أقوال العلماء في وجه الإعجاز في القرآن ونقد أقوالهم ورد بعضها واختار ما

(١٩١) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٣: ١٣٦٦ .
(١٩٢) انظر فقرة المنهج اللغوي اعلاه .
(١٩٣) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١: ٥٩ـ ٦٢ .

يرى صحته . [193] وعد القرطبي [194] وابن جزي [195] عشرة أوجه لإعجاز القرآن الكريم وذكر أبو حيان منها ثمانية[196] والوجوه العشرة التى ذكروها هي اجمالاً :

١ ـ نظمه البديع .

٢ ـ اسلوبه .

٣ ـ الجزالة التي لا تصح من مخلوق بحال .

٤ ـ التصرف في لسان العرب .

٥ ـ الأخبار الغيبية في المستقبل .

٦ ـ الوفاء بالوعد .

٧ ـ الأخبار عن أحوال الأمم الماضية .

٨ ـ علومه .

٩ ـ الحكَمُ البالغة .

١٠ ـ التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطنًا من غير اختلاف .

وذكروا وجهًا باطلاً للرد عليه وإنكاره وهو القول بالصرفة وهو الوجه الذي اجمعت المدرسة على القول ببطلانه وردوا عليه وبينوا ما يترتب على القول به [197] .

وقد رجحت المدرسة وجهًا من وجوه الإعجاز للقرآن الكريم وهو وجه من أوضح وجوه الإعجاز ولم ينكره أحد من المفسرين فقالت إن إعجاز القرآن في فصاحته ونظمه وقد قرر ابن عطية هذا فقال : **«فكفار العرب لم يمكنهم قط أن ينكروا أن رصف القرآن ونظمه وفصاحته متلقى من قبل محمد ﷺ فإذا تحديت إلى ذلك وعجزت فيه علم كل فصيح ضرورة أن هذا نبي يأتي بما ليس في قدرة البشر الإتيان به إلا أن يخص الله تعالى من يشاء من عباده وهذا هو القول الذي عليه الجمهور والحُذّاق وهو الصحيح في نفسه، وأن التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه ، وتوالي فصاحة ألفاظه »** [198] .

(١٩٤) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٧٣ ـ ٧٥ .
(١٩٥) ابن جزي ، **التسهيل** ، ١ : ٢٣ ـ ٢٤ .
(١٩٦) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ١٠٥ .
(١٩٧) ابن عطية ، **المحرر الوجيز** ، ١ : ٦٠ ؛ القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٧٥ ـ ٧٦ ؛ ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٨ .
(١٩٨) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١ : ٥٩ ـ ٦٠ .
(١٩٩) سورة الشعراء : الآية ٦٩ .

وقرر هذا ابن العربي وبين أن الله سبحانه حجب عن نبيه ﷺ الشعر في قوله تعالى : ﴿ **وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين** ﴾ [199] ، لما كان الله قد ادخر منْ جعل فصاحة القرآن معجزة له ودلالة على صدقه ، لما هو عليه من اسلوب البلاغة ، وعجيب الفصاحة الخارجة عن انواع كلام العرب اللسن البلغاء ، الفصح المتشدقين اللد [200].

وقال ابو حيان «**من توغل في أساليب الفصاحة وأفانينها ، وتوغل** [201] **في معارف الآداب وقوانينها ، أدرك بالوجدان أن القرآن في غاية الفصاحة لا يوصل إليها ، ونهاية من البلاغة لا يمكن أن يحام عليها ، فمعارضته عنده غير ممكنة للبشر ، ولا داخلة تحت القدر** » [202].

وقال القرطبي عن إعجاز القرآن الكريم : «**إن فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة** » [203] ونقل قول ابن عطية في أن «**وجه التحدي بالقرآن إنما هو بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة الفاظه**» [204].

ومع إجماع رجال المدرسة على أن وجه الإعجاز في القرآن الكريم هو نظمه وفصاحته وبلاغته إلا أنا نرى الجانب الثاني الذي أشرنا إليه وهو الجانب التطبيقي ونعني به كشف وجوه الإعجاز البلاغي واسرار الفصاحة في القرآن الكريم هو الجانب الذي لم تقم به المدرسة كما ينبغي بل قدمت صوراً قليلة موجزة لا تتناسب مع اهميته وتقرير المدرسة له وقد اشرنا إلى أسباب ذلك عند الحديث عن الاتجاه اللغوي عند رجال المدرسة [205] بما يغني عن إعادته هنا .

ونجد أن المدرسة تناولت بعض المباحث البلاغية وأشارت إليها عند تفسير بعض الآيات كالتشبيه والاستعارة ، والطباق والمشاكلة ، والتقديم والتأخير ، واكثر ما عرضت من علوم البلاغة علم البديع .

وبهذا يتبين أن المدرسة أولت الجانب النظري في فصاحة القرآن وبلاغته وكونه وجه الإعجاز في القرآن عنايتها واهتمامها وقصرت في الجانب التطبيقي مع ورود جملة منه في تفاسيرها .

---

(٢٠٠) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٤ : ١٥٩٧ .
(٢٠١) قال في **القاموس المحيط** : الفيروز أبادي ، ص ١٣٨١ «وَغَلَ في الجبل صعد كتوقل» .
(٢٠٢) ابو حيان ، **البحر المحيط** ، ١ : ٨ .
(٢٠٣) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ١ : ٧٥ .
(٢٠٤) **المرجع السابق** ، ١ : ٧٦ ـ ٧٧ .
(٢٠٥) انظر فقرة المنهج اللغوي اعلاه .

خصائص المدرسة الأندلسية في التفسير :

وبعد هذا العرض السريع لمنهج المدرسة الأندلسية في التفسير نستطيع ان نستخلص بعض خصائصه ومزاياه وسأعرضها محاولاً الإيجاز :

١ ـ سهولة العبارة :

فقد تميز رجال المدرسة بوضوح العبارة وسلاسة الأسلوب وبُعدها عن التقعر والتكلف ، وغموض المعنى ، ولعل لهذا صلة ببعد المدرسة عن المناهج الفلسفية وما يحتاجه جلاء معانيها من ألفاظ معقدة لا تنجلي إلا بها . ولذا فقد جاءت أغلب تفاسير المدرسة ميسرة يقرأها الناس على مختلف طبقاتهم ومستواهم العلمي فيدركون من معانيها الكثير .

ولا شك أن هذا الأسلوب من أسباب تلقي الناس له بالقبول وانتشاره بينهم وقد يكون التكلف في العبارة أو ركاكة التعبير من أسباب إحجام الناس عن بعض التفاسير . ونؤكد أن تفاسير المدرسة جمعت مع سهولة العبارة جزالة المعنى وجودة السبك .

٢ ـ رسم المنهج في مقدمة التفسير :

وتميزت التفاسير الأندلسية برسم كل مفسر لمنهجه في مقدمة تفسيره وبيان القواعد التي سيسلكها والأصول التي يقوم عليها تفسيره ، وما سيعتني به من المباحث وما سيُعرض عنه ، وغرضه من التفسير ، وتكاد هذه الطريقة أن تكون خاصة بمفسري الأندلس ولم يسلكها إلاَ القليل من المفسرين في المشرق . وهي ولاشك طريقة محمودة تعين الباحث على مراده وتيسر له الحصول على طلبه وترشده إلى مظان غرضه .

٣ ـ كثرة النقول في تفاسير المدرسة الأندلسية :

وهي وإن كانت تشارك مفسري المشرق في النقل عن الصحابة والتابعين وتابعيهم إلا أن المدرسة الأندلسية تميزت بكثرة النقل عن المفسرين أنفسهم سواء كانوا في الشرق أو في الأندلس ، بل نستطيع القول إنها استفادت من جميع كتب التفسير التي ظهرت بالمشرق وحفظت لنا تراث المشرق وأسماء التفاسير التي فقدت بعد ذلك . (٢٠٦) واستفاد بعض رجال المدرسة من بعض ، فقد نقل القرطبي كثيراً عن ابن عطية وابن العربي ، ونقل ابو حيان عنهما وعن القرطبي ونقل ابن جزي عن ابن عطية .

---

(٢٠٦) زيد عمر ، **المدرسة الأندلسية في التفسير** ، ١ : ٥٠٢ .

٤ ـ الاستقلال في الرأي :

ومع كثرة النقول ، فقد كانوا لا يكتفون بمجرد النقل بل يوردون ما يوردون أحيانا للاستدلال على قول ذهبوا إليه ، أو مذهب مالوا إليه وأحيانا يكون النقل للرد على الرأي المنقول وإبطاله .

٥ ـ عرض الأقوال واستيفاؤها :

وكثرة النقول يقصدون بها أحيانا استيفاء آراء المفسرين في تفسير آية ، والاحتمالات التي يمكن أن تفسر بها الآية .

٦ ـ تحرير المسائل :

والاعتماد على المصادر الموثوقة وتوجيه الأقوال وإستيفاء الأدلة ولعل هذا من أسباب كثرة نقولهم عن المفسرين وتعدد الأقوال في المسألة الواحدة .

٧ ـ تمحيص الروايات والأخبار والتثبت منها :

وقد مر بنا قول ابن العربي وهو يعرض بعض الأخبار فيقول **«فانظروا إليه فما وافق منه ظاهر القرآن فهو صحيح وما خالفه فهو باطل ، وما لم يرد له فيه ذكر فهو محتمل ربك أعلم به»** [٢٠٧] فهم يعرضون ما أوردوه من أقوال وأدلة على الكتاب والسنة ويتثبتون من الروايات وصحتها حتى يكون ترجيحهم قائمًا على أصول صحيحة وقواعد سليمة وكثيراً ما عقب رجال المدرسة على أعلام المفسرين في المشرق بعد ذكر أقوالهم واعترضوا على بعض أقوال علماء اللغة وردوا بعض أقوال الفقهاء .

٨ ـ العناية بالقراءات :

وتميزت تفاسير الأندلس بالعناية بالقراءات والاهتمام بها ، المتواتر منها والشاذ والناظر في تراثهم يرى تراثًا خالداً وعلماء أفذاذًا ، هم في مقدمة أئمة القراءة ، ويرى مصنفاتهم قد تبوأت مكان الصدارة ، وقد ذكرنا أن ابن الجزري عد المصنفات التي اعتمد عليه في كتابة النشر فجعل في مقدمتها أكثر من عشرة كتب للأندلسيين .

كما اعتنوا بالرد على من أنكر بعض القراءات المتواترة من المعتزلة وبعض النحاة وذكروا القراءات الشاذة للتنبيه عليها أو للاستدلال اللغوي بها أو لتوجيهها حتى توافق قراءة متواترة أو لتفيد معنى جديداً .

(٢٠٧) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ٣ : ١٢٥٤ .

٩ ـ العناية بعلوم القرآن :

والقارئ في تفاسير المدرسة الأندلسية يجد عندهم عناية فائقة بعلوم القرآن الكريم . وتميزت تفاسيرهم بتلك المقدمات التي عنوا فيها بالحديث عن علوم القرآن الكريم وما يتصل بالتفسير منها . وأوسع هذه المقدمات مقدمة القرطبي التي أفاض فيها بالحديث عن هذه العلوم حتى قارب حديثه المئة صفحة .

وكل مقدمات رجال المدرسة اعتنت بذلك إلا ابن العربي ولعله استغنى عن ذلك بكتابه قانون التأويل(٢٠٨) .

هذا فضلاً عن المباحث الكثيرة في بطون تفاسيرهم عن علوم القرآن ، كالقراءات والنسخ واسباب النزول واعراب القرآن .

١٠ ـ البعد عن التيارات المنحرفة وسلامتها من آراء الفرق المختلفة في العقيدة :

فقد حاربت كثيراً آراء الرافضة والمعتزلة وشطحات الصوفية والإسرائيليات التي تنال من عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . ونتيجة لذلك فلم يظهر تفسير في الأندلس للشيعة أو المعتزلة وغيرهم من الفرق كما ظهر في الشرق .

١١ ـ التوسع في الأحكام الفقهية :

وليس أدل على ذلك من تخصيص تفسير بأكمله لآيات الأحكام وهو تفسير ابن العربي ، وتسمية آخر لتفسيره بالجامع لأحكام القرآن وهو القرطبي وإن كان قد تناول غيرها إلا أن تناوله لآيات الأحكام كان بتوسع وشمول .

ثم يأتي بقية رجال المدرسة الذين تناولوا آيات الأحكام واعطوها حقها من العناية والبحث ، وتعتبر تفاسير الأندلس بمجموعها موسوعة في الفقه خاصة الفقه المالكي .

١٢ ـ محاربة الإسرائيليات :

فقد حذر رجال المدرسة من الإسرائيليات ونبهوا إلى خطرها ورسموا المنهج لروايتها وإيرادها في كتب التفسير .

---

(٢٠٨) طبع في مجلد واحد بتحقيق : محمد السليماني .

وقد التزم رجال المدرسة بمنهجهم إجمالاً فلم يوردوا إلا القليل وما أوردوه منها فهو مما لا يخالف شريعتنا إلا نادراً ، وخالفوا بهذا منهج المفسرين في المشرق الذين اكثروا من رواية الإسرائيليات ومن غير تحرٍ لصحتها عند بعضهم .

١٣ ـ عدم التوسع في المسائل البلاغية :

ولم يكثر رجال المدرسة الحديث عن وجوه البلاغة في القرآن الكريم مع معرفتهم لمباحثها وذكرهم لها في مقدمات تفاسيرهم بل مالت المدرسة إلى الإيجاز في ذلك وعدم التوسع في مباحثها .

١٤ ـ الإعراض عن المباحث الفلسفية والمسائل الكلامية ، والفروض الجدلية :

وقد يكون لهذا صلة ببعدهم عن التيارات المنحرفه والفرق الضالة التي وقع أهلها في تلك المباحث حيث لا تقوم بعض قواعدهم إلا على التكلف والفروض الجدلية البعيدة عن صفاء العقيدة ونقائها وكل العلوم لها عند أهل الأندلس حظ إلا الفلسفة والتنجيم (٢٠٩) .

١٥ ـ الاصلاح الاجتماعي :

وذلك بربط تفسير الآيات بالواقع والمجتمع الذي يعيشون فيه فيشيرون إلى الانحرافات السلوكية والعقائدية في مجتمعهم سواء كانت من العامة أو من بعض المنتسبين إلى العلم أو من الحكام فحاربوا البدع والمنكرات ، وحذروا من المعتقدات الزائفة ، والطرق الصوفية الضالة ، والتمسوا علاجها من آيات القرآن الكريم فبينوه وشخصوا الداء ووصفوا الدواء .

النتائج :

وبعد هذا العرض السريع نتوصل إلى النتائج التالية :

أولا : عظمة الإسلام وقوته إذ استطاع أن يحول في سنوات معدودة المجتمع الأندلسي إلى مجتمع مسلم متحضر ولا تزال إلى يومنا هذا آثارهم شاهدة على هذه الحضارة .

ثانيا : أن الإسلام دين خير وفضيلة ، وبناء وإصلاح وذلك أنه حول القوط إلى جزء من الأمة لا فرق بين عربيها وعجميها ولم يعامل أهل البلاد معاملة الإذلال والتسخير أو يميز بينهم وبين سائر

(٢٠٩) شكيب أرسلان ، **الحلل السندسية** ، ص ٢٥٤ ، وقد نقله باختصار يسير عن ابن سعيد في (المغرب) .

المسلمين أو يعطي امتيازات للفاتحين في المال أو التعليم أو المنصب ، فقد خرج الحكام والعلماء والقضاة والجند من أهل الأندلس أنفسهم . ولنا في التاريخ القديم والحديث عبرة مما تفعله دول الاحتلال والاستعمار من إذلال لأهل البلاد وامتهان لكرامتهم ونهب لأموالهم وإفساد لأخلاقهم .

ثالثا : ان التحول الذي أحدثه الإسلام في أهل الأندلس خرج منهم علماء بزوا أقرانهم في الشرق والغرب وبَوّأهم مكانة سامية بين العلماء وألفوا كتبًا من خيرة المؤلفات الإسلامية في شتى العلوم والمعارف خاصة علم التفسير فأفضل تفسير تعرض للقراءات ودافع عنها ووجهها لابي حيان ، وأفضل تفاسير آيات الأحكام لابن العربي مع تعصبه ، وأفضل تفسير بالمأثور تفسير بقي بن مخلد ، وتفسير ابن عطية من أفضل التفاسير وكلهم من بلاد الأندلس .

رابعًا : أن في قوة الإسلام وانتشاره قوة للغة العربية وسعة انتشار ، فما أن دخل الإسلام بلاد الأندلس حتى أقبل أهل الأندلس على تعلم اللغة العربية حتى صارت لغتهم الرسمية من غير سلطة تجبرهم على ذلك وإنما رغبة في معرفة هذا الدين حتى صار منهم أئمة في اللغة العربية يُقَوّمون ما أعوج من ألسنة أهلها .

خامسًا : أن للأندلسيين منهجًا متميزًا في التفسير له أصوله وقواعده وخصائصه ومناهجه وهو منهج تنوعت مصادره واستفاد ممن سبقه ، ودرس التفاسير وخاض البحار وطاف في الآفاق حتى قدم هذه التفاسير المتميزة .

ولا شك أن المفسرين في الأندلس قد خطوا خطوة نحو تنقية التفاسير في المشرق مما شابها ، ورسموا منهجًا يحتذى .

وهم بنقد بعضهم لبعض ـ أحيانًا ـ يعطون إذنًا بالدعوة إلى خطوة أخرى بتنقية تفاسيرهم والاستفادة من منهجهم وأخذ ما حسن في تفاسير غيرهم وإضافته إلى تفاسيرهم ليخرج لنا تفسير أكثر صفاء ونقاء .

والله المستعان وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

المصادر والمراجع *

أرسلان ، الأمير شكيب :

الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، دار الحياة ، بيروت .

أعراب ، سعيد :

القراءات والقراء بالمغرب ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ

ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم :

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد ، تصوير ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٨هـ .
- مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق : عدنان زرزور ، دار القرآن الكريم ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٣٩١هـ .

الجزري ، شمس الدين محمد بن محمد :

- غاية النهاية في طبقات القراء ، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- النشر في القراءات العشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

ابن جزي الكلبي ، ابو القاسم محمد بن أحمد :

التسهيل لعلوم التنزيل ، تحقيق : اليونسي وإبراهيم عطوة ، دار الكتب الحديثة ، مصر .

الحميدي ، ابو عبد الله :

جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦م .

أبو حيان النحوي ، اثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف :

البحر المحيط ، دار الفكر ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣هـ .

ابن خلدون ، أبو زيد عبد الرحمن :

المقدمة ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

* لم أذكر في المصادر إلا ما نقلت منه نصًا .

الداودي ، شمس الدين محمد بن علي :

طبقات المفسرين ، تحقيق : علي محمد عمر ، مكتبة وهبة، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ .

الدباغ ، ابو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري :

معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، زاده وعلقه ابو الفضل التنوخي ، تحقيق : إبراهيم شبوح ، القاهرة (١٣٨٨هـ) .

الذهبي ، ابو عبد الله :

تذكرة الحفاظ ، مطبعة مجلس إدارة المعارف العثمانية بحيدر أباد ـ الهند ، الطبعة الثالثة ١٣٧٥ هـ .

الذهبي ، محمد حسين :

التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة ، مصر .

الزبيري ، علي محمد :

ابن جزي ومنهجه في التفسير ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ .

الزركشي ، بدر الدين :

البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد ابو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ .

السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن :

الاتقان في علوم القرآن ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي بمصر، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ .

الضبي ، أحمد بن يحيى :

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، دار الكاتب العربي ١٩٦٧ .

عبد الله ، زيد عمر :

المدرسة الأندلسية في التفسير ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية أصول الدين قسم القرآن وعلومه جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٤ هـ ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

ا بن العربي ، ابو بكر محمد بن عبد الله المعافري :

أحكام القرآن ، تحقيق : علي البجاوي ، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه ، الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ .

ا بن عطية ، أبو محمد عبد الحق بن غالب :

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق : الرحالي الفاروق وآخرين ، طبع على نفقة امير دولة قطر ، الطبعة الأولى الدوحة ١٣٩٨ هـ .

فايد ، عبد الوهاب :

منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٣٩٣ هـ .

فرحات ، أحمد حسن

مكي بن ابي طالب وتفسير القرآن ، دار الفرقان ، الأردن ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .

الفيروز أبادي ، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب :

القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

القرطبي ، ابو عبد الله :

الجامع لأحكام القرآن ، أعادت طبعه بالأوفست دار احياء التراث العربي ، بيروت .

المراكشي ، أبو محمد عبد الواحد بن علي :

المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، دار الكتاب ، الدار البيضاء .

المشيني ، مصطفى :

مدرسة التفسير في الأندلس ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

المقري ، أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد :

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، تحقيق: د . محمد محيي الدين عبد الحميد .

الواحدي ، ابو الحسن :

تفسير البسيط ، تحقيق : محمد بن صالح الفوزان ، رسالة دكتوراه ١٤٠٩ هـ مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة إلى قسم القرآن وعلومه كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

إسهام علماء الأندلس في تأصيل الفكر الإسلامي :

ابن حزم نموذجًا

الدكتور : محمد الكتاني

إسهام علماء الأندلس في تأصيل الفكر الإسلامي :
ابن حزم نموذجًا

الدكتور : محمد الكتاني (*)

مستخلص البحث

محاور الموضوع : البحث يناقش اسهامات ابن حزم في تأصيل الفكر الإسلامي في الأندلس من خلال مؤلفاته مركزًا على المحاور الآتية :

أولاً : نقد العقائد التشكيكية والتحريفية .

ثانيًا : تقويم الفكر الكلامي عند المشارقة .

ثالثًا : رد الاعتبار للنص على القياس .

THE CONTRIBUTION OF THE ANDALUSIANS
IN ESTABLISHING ISLAMIC THOUGHT
IBN HAZM'S WORKS

By

Prof. Mohamed Kettani

(ABSTRACT)

This paper describes the contribution of the Andalusians in establishing Islamic thought through the works of Ibn Hazm. The topics of the theme discusses as follows :

1. Criticism of the beliefs inciting to about and per version.

2. Evaluation of the philosophical thought of the Mashriq.

3. Prevailence of text over syllogism .

(*) دكتوراه دولة في الآداب - عضو أكاديمية المملكة المغربية ، عميد كلية الآداب - تطوان ، المغرب .

نقترح أن نمهِّد للموضوع بمقدمات ثلاث :

الأولى : عن المفاهيم المستعملة في العنوان .

والثانيــة : عن مساهمة الأندلس في الثقافة الإسلامية بعامة .

والثالثة : عن شخصية العالم الأندلسي الكبير أبي محمد علي بن حزم (٣٨٤ـ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ـ١٠٦٤م) .

ثم ننتقل بعدها إلى تناول الموضوع ، وهو المشروع الفكري العام لابن حزم وإسهامه في تأصيل الفكر الإسلامي .

تحديد المفاهيم :

مايزال الباحثون المتخصصون في تاريخ الأندلس الإسلامية ، والمنكبون على بحث تراثها وتحقيقه يجدون فيه مناح فسيحة لاكتشاف الجديد حول إسهام علماء الأندلس في إغناء التراث الأدبي والثقافي للإسلام ؛ ذلك الإسهام الذي ظل ينكشف وتتسع آفاقه بفضل أعمال البحث والتحقيق للتراث الأندلسي التي أنجزها دارسون جامعيون خلال العقود الأخيرة من هذا القرن .

ونود قبل الخوض في بحث جانب من ذلك الإسهام ، الذي هو موضوع هذا البحث ، نود تناول مفهوم (التأصيل) ومفهوم (الفكر الإسلامي) بالتحديد ؛ لأن مدار هذه المقالة إنما هو حول هذين المفهومين ، وحول ما تم إنجازه من تصانيف أندلسية ، لتعميق التيار الفكري السائد في الإنتاج العقائدي والأصولي لدى المسلمين .

أما التأصيل فيقوم مفهومه على معنى الجذر الاشتقاقي العميق الذي يكاد يختفي تحت طبقات من الاستعمالات الحقيقية حينًا ، والمجازية حينًا آخر ، التي تحفل بها المعاجم العربية ، وتبدو للدارس بمثابة حفريات أو بقايا استعمالية يمكن استنطاقها بمنهج العالم اللغوي . ونرى في هذه العجالة أن معنى (الأصل) لغة يعود في كل استعمالاته إلى (ابتداء التكوين) ثم أطلق على (مبتدأ الكينونة) ، ثم على (جذور الكائن) . وتوارى هذا الملحظ وراء معنى ثابت هو أساس البنية التحتية ، فقالوا : الأصل أسفل كل شيء ، ومنه أصل الجبل ، وأصل الحائط . وعود الشجرة المتجذر في الأرض ، كما في التنزيل **﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمةً طيبةً كشجرة طيبة أصلُها ثابت وفرعها في السماء﴾**[1] .

(١) سورة إبراهيم : الآية ٢٤ .

وانبنى على هذا المعنى المادي أو الحسي الاصطلاح السائر ، وهو نوعان : مادي حسي كابتناء السقف على جدار ، أو ابتناء الجدار على أساس ، فالأصل في هذا النوع ما قام عليه غيره . وعقلي كابتناء الحكم على دليله . أو منطقي وهو ما ثبت حكمه بنفسه باستغناء عما عداه ، فهو المستغني بذاته في الإثبات عن استدعاء غيره أو البرهنة به عليه .

ثم انبنى على ذلك المعنى الاصطلاحي الأول مفهوم اصطلاحي ثان ، بتضعيف الفعل (أصَّل) بصيغة (فعَّل تفعيلاً) ، أي أصَّل تأصيلاً ، بمعنى جعل الشيء أصلاً بعد أن لم يكن كذلك . وشاع كثيراً في تعابير العلماء القدماء ، ودلَّ به علماء النحو بخاصة على اتخاذ الفروع من المشتقات أو الأسماء المرتجلة بمثابة أصول يشتق منها . أي اكتساب الفرع من المشتقات أو المرتجلات صفة الأصل ، فتقول ترجّل واسترجل ، من اسم الرجل ، واستنوق من اسم الناقة .

فتأصيل الفرع إذن يعني اكتسابه قوة الأصل ، أي اكتسابه صفة القوة الخلاقة القادرة على التوالد والتجدد والاستمرار . ومنه مفهوم (الأصالة) بمعنى الطبع الخلاق أو الصفات الذاتية غير المكتسبة بالتقليد أو بالاستمداد من خارج ، فكأنها بمثابة جذور الكائن المغذية لشخصيته والمقومة لها [٢] .

ويستنتج من كل هذه المعطيات أن تأصيل الفكر معنى يشير إلى جعل منهج فكري معين بمثابة أصل من أصول النظر والاستدلال .

إن (الفكر) في اللغة مصدر إعمال الروية والنظر في الشيء فالفكر هو فعالية التفكير ذاتها ، وليست الأفكار سوى نتاج لتلك الفعالية ، قال سيبويه لا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر [٣] . فكأنه أدرك أن دلالة الفكر على النظر والتأمل هو بمثابة جنس للفعل ، وليس ذاتًا قابلة للجمع ، وقد جمعه البعض على أفكار . وليس في نظرنا بجمع للفكر ، وإنما هو جمع للفكرة ، ثم استعمل الفكر والفكرة بمعنى واحد . فظن من ظن أنه ممكن جمعه . وكذلك الشأن في « العلم » فقد يجمع على علوم بمعنى ذوات المعارف والقضايا المعلومة . وحينئذ تصبح دلالة العلوم مخالفة لدلالتها في حال الجمع لدلالة المصدر . أما المصدر إذا تمحّض للمصدرية فلا يسوغ جمعه ؛ لأنه لا يتصور فيه التعدد ، كالحب والبغض والأخذ والترك والعلم والجهل ، فإذا أريد بالمصدر الدلالة على متعلقه ، وهو متعدد بالطبع ، ساغ جمعه . ويظهر ذلك في أنه يمكن أن نقول : علوم العرب أو علوم اليونان ، ولا نقول : علوم الله ، بل نقول (علم الله) .

---

(٢) انظر : **المعجم** للشيخ عبد الله العلايلي ، مادة (أصل) ، بيروت ، ١٩٥٥م .
(٣) انظر : **لسان العرب** ، مادة (فكر) (بيروت : دار صادر ، د.ت ، المج ٥ : ٦٥ .

فالفكر والعلم والنظر مطلق الفعل المتعلق بالمفكر فيه ، أو مطلق الفعل المتعلق بالمعلوم ، أو مطلق الفعل المتعلق بالمنظور إليه .

وإذا أطلق الفكر الإسلامي كما جرى به الاستعمال في العصر الحديث أريد به لا محالة أحد معان ثلاثة :

أولها : جملة القضايا والموضوعات التي يتناولها العلماء بالنظر والتأمل والتفكر ، وهي من صميم العقيدة أو الشريعة كمسائل علم الكلام ، ومسائل الاجتهاد في التشريع وطرقه ، أو كالمشكلات التي واجهت المسلمين في العصر الحاضر ، في تجديد أمور دينهم وملاءمة ثوابته لمتغيرات العصر من سياسية واجتماعية واقتصادية ، وكلها مضامين للفكر ومدار إعماله .

وثانيها : المنهج المفكر به في تلك الموضوعات والقضايا ، باعتبار المنهج أو الطريقة في إعمال الفكر يتحركان طبقًا لثوابت محددة سلفًا بالعقيدة وأصولها ، والاعتماد على دليل العقل إلى جانب الاعتماد على دليل النقل .

وثالثها : الدلالة على فاعلية التفكير ذاتها ، التي لا يمكن جمعها بحسب الملحظ الذي أوضحناه. باعتبار أن فاعلية الفكر المنتجة للأفكار يمكن تحولها إلى جهاز منتج للأفكار طبقا للنموذج الإسلامي ، كما يتجلى ذلك في تفكير الغزالي أو الشافعي أو الشاطبي أو ابن حزم .

فهذه هي المعاني الأساسية (للفكر الإسلامي) فهي إما الفاعلية المنتجة للأفكار ، وإما المنهج المتبع في إنتاج تلك الأفكار ، وإما الموضوعات نفسها التي هي مدار التفكير .

فأي معنى من هذه المعاني الثلاثة يحتمل معنى (التأصيل) ؟

إن التأصيل بعامة ينبني على وجود (أصل) سابق يعتبر الأساس الذي ينبني عليه ما يتفرع من فروع، ثم نأتي إلى تلك الفروع فنحاول تأصيلها ، أي إكسابها قوة الأصل في الحكم والاستدلال .

وهذا المعنى لا ينطبق إلا في الفكر بالمعنى الثاني ، أي المنهج الذي قلنا عنه : إنه المنهج المفكر به أو الطريقة المطلوبة في إعمال الفكر طبقًا لثوابت العقيدة وأصولها في النظر والاستدلال ؛ فالفكر الإسلامي في رأينا إنما ينبغي أن يدل أساسًا على المنهج الذي وضع القرآن أصوله في النظر والاستدلال، والتقيد بدليلي النقل والعقل وعندما نتحدث عن تأصيل الفكر الإسلامي فإنما نعني به تأصيل المنهج الإسلامي ، باعتبار القرآن أصلاً له . ومحاولة إكساب هذا المنهج قوة أصله في النظر والاستدلال هو التأصيل المقصود .

وهكذا سيكون من منطق البحث أن ننظر في حركة الفكر الإسلامي في حريته من جهة ، وفي التزامه بثوابت المنهج القرآني من جهة أخرى ، أي في ديناميكيته التي تعني الحركة الذاتية المبدعة والخلاقة ، من ناحية ، وانضباط هذه الحركة مع محورها الثابت من ناحية ثانية . حتى لا يكون الفكر حركة تائهة في فضاء لا نهائي .

إن تأصيل الفكر الإسلامي بهذا المعنى هو جعل المنهج الإسلامي في النظر والاستدلال قادراً على مسايرة نمو المعرفة الإنسانية بتوظيف كل معرفة ممكنة في تعميق الإيمان بالله ، وفهم الوحي على نحو لا يحيله العقل ، وإدراك أن النظام الكوني ومتطلبات السلوك الإنساني يتعين أن يسيرا على توافق وانسجام.

وهذا المبحث من أدق مسالك الفكر الإسلامي ، وهو يقوم على أساس اكتشاف كليات العقيدة والشريعة ، تلك الكليات التي تمتلك خصائص الصيرورة والدوام والشمول .

مساهمة الأندلس في الثقافة الإسلامية :

إن هدفنا أن نُلم ببعض الكليات المنهجية في الفكر الإسلامي كما أدركها طائفة من علماء الأندلس، وانطلقوا من استيعابها ، لتعميق وتأصيل المنهج الإسلامي في الفكر والتشريع والبحث العلمي . وبما أن هذه المقالة لا تتسع للتفاصيل واستيعاب كل الجزئيات الواجب استيفاؤها لبناء موضوع متماسك المقدمات والنتائج ؛ فإن الاقتصار على مثال واحد من أمثلة عديدة ربما كان كافيًا في الدلالة على إثبات حكم ورفع نقيضه .

والحكم الذي نعنيه هنا هو مساهمة الأندلسيين والمشرقيين على قدم المساواة في تأصيل وتعميق ثقافة الإسلام والفكر الإسلامي ، بحيث لو أخرجنا المساهمة الأندلسية من نسيج التاريخ الثقافي الإسلامي لأحدثنا في ذلك النسيج خروقا يعز سدها بغير تصانيف علماء الأندلس في الحديث والتفسير واللغة والأدب والتصوف والفلسفة الإسلامية والفقه والأصول . وفي هذا السياق نذكر بعض حقائق التاريخ الإسلامي في الأندلس . ذكر العلامة محمد كرد علي أن العرب غيَّروا الأندلس بعد فتحها في بضعة قرون ، من حيث المادة والعلم ؛ فجعلوا منها مملكة للعلوم والحضارة دونها ممالك الغرب كلها. واستشهد على ذلك بقول المؤرخ الفرنسي لوبون بأن التغيير شمل الماديات والعقليات والأخلاق ، ومعنى ذلك أن العرب المسلمين حققوا التسامح الديني في بلاد الأندلس التي كان يتعايش في حواضرها كل من المسلمين واليهود والنصارى . وكان بإمكان النصارى أن يعقدوا مجامعهم الدينية

في ظل الدولة الإسلامية كما وقع بإشبيلية سنة ٧٩٢م . وكما وقع في قرطبة سنة ٨٥٢م . أما عناية الخلفاء والأمراء بالكتب واستنساخها وجمعها في الخزائن واستدعاء العلماء واستقدام الأدباء والتنويه بهم وتكريمهم فكان أمرًا عاديًا [٤] ، إلا أن العلوم العقلية التي ألف فيها الأوائل لم تكن تجد في الأندلس قبل عصر الطوائف في القرن الخامس الهجري أيّ تشجيع لرواجها ، بسبب حرص الأمراء الأمويين على ترضية الفقهاءالمالكيين الذين تعصبوا على كل ثقافة أجنبية غير ثقافة الإسلام . ولكن تلك العلوم لم تكن معدومة ، بل كان لها من يقف وراءها ، ويبقي على ذبالتها أن تنطفئ . وربما كان بينها وبين خصومها صراع دائر . وفي تراث ابن حزم ما يصور ذلك الصراع فإن مساهمة علماء الأندلس في العلوم العقلية لا يقل حجمًا أو نوعًا عن مساهمتهم في العلوم الدينية وعلوم اللغة والأدب والتاريخ . وحسبنا أن نقرأ رسالة ابن حزم عن فضل الأندلس وذكر رجالها التي تؤرخ لغاية منتصف القرن الخامس الهجري ، لنستعرض من خلالها طوائف علماء الأندلس الذين يَعُدهم ابن حزم أعلامًا مبّرزين ، ربما يفوق بعضهم مستوى أندادهم في المشرق [٥]. وقد كان هؤلاء العلماء الأندلسيون وطائفة معدودة معهم من المغاربيين الأعلام بمثابة الحجة المرجعية في تلك العلوم أمثال بقي بن مخلد في الحديث والتفسير (ت ٢٧٢هـ) وأبي الوليد الباجي في الفقه والأصول (ت : ٤٧٤هـ) وأبي بكر بن العربي في الفقه والأصول (ت : ٤٧٤هـ) وأبي بكر بن العربي في الفقه وعلم الكلام والتفسير (ت: ٥٤٣هـ) وأبي علي ابن حزم في الفقه والأصول وعلم الأديان (ت: ٤٥٦ هـ) وابن سيده المرسي الضرير في اللغة والمعجميات (ت: ٤٥٨هـ) وابن مالك الجياني في النحو العربي (ت: ٦٧٢هـ) وابن حيان الغرناطي في النحو والتفسير (ت: ٧٤٥هـ) وابن السيد البطليوسي في اللغة والفكر (ت : ٥٢١هـ) وابن رشد القرطبي الفيلسوف الأشهر (ت:٥٩٥هـ) والقاضي عياض السبتي عمدة المذهب المالكي (ت: ٥٤١هـ) وابن خلدون إمام المؤرخين المسلمين (ت: ٨٠٨هـ) ولسان الدين ابن الخطيب أديب الأندلس الأكبر (ت: ٧٧٦هـ) وحازم القرطاجني (ت: ٦٨٤هـ) فيلسوف النقد والبلاغة ، وأبي إسحاق الشاطبي المنظر الأكبر لعلم مقاصد الشريعة (ت: ٧٩٠هـ) وإمام الصوفية الأكبر محيى الدين بن عربي (ت: ٦٣٨هـ) وغيرهم كثير .

ولا نشك في أن هؤلاء الأعلام وأمثالهم لا يمكن الاستغناء عنهم في عرض تاريخ الثقافة الإسلامية، وتسلسل أجيالها من حملة علومها طوراً بعد طور .

---

(٤) أنظر : **الإسلام والحضارة العربية** للأستاذ محمد كرد علي ، ١ :٢٥٨ وما بعدها .
(٥) أنظر هذه الرسالة في « **رسائل ابن حزم** » تحقيق إحسان عباس ، ٢ :١٧١ وما بعدها . وأنظرها في **نفح الطيب** للمقري ، ٣ :١٣٣ وما بعدها . وأنظر تذييل ابن سعيد على هذه الرسالة نفح الطيب ، ٣ :١٧٩ .

إلا أن ما وقر في الأذهان هو أن الفضاء المركزي في الثقافة الإسلامية ظل هو المشرق ، وذلك لأسباب متعددة ، حتى إن نبوغ النبغاء خارج هذه المركزية ظل بمثابة استثناء من القاعدة ، فقال ابن حزم بحق في وصف نفسه :

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكـن عيبـي أن مطـلعـي الغـرب
ولو أنني من جانب الشرق طالع لجد على ما ضاع من ذكري النهب (٦)

وقد آثرنا أن نتناول شخصية ابن حزم لما لها من دلالة عميقة على إسهام الأندلسيين في تأصيل الفكر الإسلامي . وهدفنا كما وقعت الإشارة إليه ، أن نلم بمنهجه الفكري كما رسخ أصوله وظهر في حواره مع غيره من المخالفين أو الموافقين .

شخصية ابن حزم الأندلسي :

يعد العالم الأندلسي أبو محمد علي ابن حزم من أكثر علماء الأندلس تأليفًا وتصنيفًا للكتب والرسائل ، ومن أكثرهم قدرةً على الجدال والمناظرة وتصوير الحياة العقلية في الأندلس بكل خصبها وخلافاتها وصراع طوائفها . وقد ذكر له مترجموه أنه كان قد صنف نحواً من أربعمائة مجلد ، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة (٧). وهذا شيء كما يقول صاعد الأندلسي : ما علمناه لأحد من العلماء ممن كان قبله إلا لأبي جعفر الطبري (٨) .

وكان مصدر هذا العطاء الفيَّاض مواهب ابن حزم العقلية ، وقدرته الجدالية وحدّة مزاجه وحيوية فكره ، وهي مؤهلات قادته إلى شن ثورة فكرية عارمة على كثير من طوائف العلماء في عصره ، بل على كثير مما كان يشاهده من تواطؤ معاصريه على انتهاك حرمات الإسلام ، وتوهين سلطانه ، وسط بلاد كانت مهددة بالغزو الصليبي واسترجاع الدول النصرانية لنفوذها فيها .

لقد قُدِّر لهذا العالم الكبير أن يُسهم من خلال ثورته الفكرية في تأصيل الفكر الإسلامي بسبب عوامل متعددة نذكر منها :

١ـ شخصيته التي جُبلت على الصراحة والجرأة والاعتداد بالذات والبعد عن الالتواء والتعقيد ، والعزوف عن المتاع ، والإخلاص للضمير الديني . فقد كانت هذه الصفات ثوابت نفسية ، لم تتأثر بما

(٦) انظر : **الذخيرة** لابن بسام ، تحقيق إحسان عباس ، ١ : ١٧٣ .
(٧) انظر : **طبقات الأمم** لصاعد الأندلسي ، تحقيق حياة العبد بوعلوان ، بيروت ، ١٩٨٥م ، ص ١٨٢ .
(٨) المرجع ١٨٣ .

كان يسود بيئته القرطبية بخاصة ، من التواء الأخلاق وفساد الذمم وسيادة النزعة الوصولية والتهالك على الملذات . وما كان يسود عصره الذي هو عصر الفتنة القرطبية ، من تحولات عميقة في تاريخ الأندلس .

٢ـ ثقافته العميقة وعلمه الواسع واطلاعه الموسوعي الذي أمدّ تلك الشخصية بمقومات الاعتداد بالذات ، والقوة الفكرية على اختراق كل التقاليد والقيم المزيفة التي كانت مؤسسة لتسخير الفئات العريضة من الناس وتسويد الجهلة والوصوليين وبناء تلك التقاليد على خدمة السياسة الزمنية .

٣ـ استعلاء النزعات التشكيكية والإلحادية التي أخذت تتحرك لهدم الإسلام بالأندلس من الداخل لتوهين العقيدة ونشر الخلافيات والشبهات ، مستغلة جمود الفكر الديني لدى الفقهاء الذين استناموا للتقليد المذهبي حين عجزوا عن مواجهة تلك التحديات بغير الاستخفاف والقمع واستعداء السلطة .

٤ـ تخاذل أهل الفكر الإسلامي أمام تحدياته ، بسبب التمزق المذهبي في المجال الفقهي والكلامي ، وهو تمزق نال من وحدة الصف الإسلامي ، وفوّتَ على عامة المسلمين التواصل المباشر بالقرآن والسنة ، وجعلهم أتباعًا لمذاهب فقهية وكلامية يرددون آراء أئمة تلك المذاهب ، ويتعصبون لها على غير هدى أو دليل مقنع .

وهذا التخاذل هو الذي جرّأ على المسلمين أعداءهم من اليهود والنصارى والملحدين والشكاكين الذين نجد آراءهم متداولة في عصر ابن حزم كما يعكسها كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » وهو الذي كان ينذر بزوال الوحدة الإسلامية وزوال دولة الإسلام .

وليس أدل على ذلك التخاذل والتمزق المذهبي من أن يعمد علماء عصره إلى استعداء السلطة لتأمر بإحراق كتب ابن حزم [٩] تعبيراً صارخًا عن نكوصهم عن حواره ومناقشته والرد عليه ؛ لأنهم كانوا يشعرون بضعف كبير أمام آرائه ومنطقه . وقد قال من قصيدة في هذا الحدث المنكر :

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي	تضمنه القرطـاس بل هـو في صدري
يسـير معـي حيث استقلت ركائبي	وينــزل إن أنــزل ويدفــن فــي قبـري
دعونـي مـن إحـراق كتـب وكاغد	وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
وإلا فعـودوا فـي المكاتـب بـدأة	فكـم دون ما تبغون لله من ستر [١٠]

---

(٩) أنظر : تحليل الشيخ محمد أبو زهرة لواقعة إحراق كتب ابن حزم (ابن حزم ، حياته وعصره)، ص ٥٣ وما بعدها .
(١٠) أنظر : الذخيرة لابن بسام ، ١ : ١٧١ .

٥ـ شعور ابن حزم العميق بالنذر التي تهدد الكيان الإسلامي بالأندلس وبكل ديار الإسلام ، بسبب انشغال الحكام بأنفسهم عن صيانة دولة الإسلام . وهو شعور عبَّر عنه واضحًا في مقدمة رسالته في الرد على ابن النغريلة اليهودي ، حين قال : «**اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم ، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم ، وبجمع أموال ربما كانت سببًا إلى انقراض أعمارهم وعونًا لأعدائهم عليهم ، وعن حياطة ملتهم التي (بها) عزّوا في عاجلتهم وبها يرجون الفوز في آجلتهم ، حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة ، وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النظر فيه أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعف همنا ؛ لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء، ثم هم مترددون بما يؤول إليه إهمال هذا الحال من فساد سياستهم والقدح في رياستهم ، فللأسباب أسباب ، وللمداخل إلى البلاء أبواب ، والله أعلم بالصواب**»[١١] .

تهيَّأ لابن حزم بسبب هذه العوامل كلها ، ما كان منها عاملاً خارجيًا مستفزًا ومحفزًا ، وما كان منها عاملاً ذاتيًا ممدًا بالعطاء وافيًا بالاستجابة ؛ فانبرى لمواجهة كل الظروف الحالكة المؤسفة ، بالإرادة الصلبة والعزيمة الثابتة ، التي لا تعرف المهادنة في النصح لله ولعامة المسلمين وأئمتهم ، قيامًا بالتبعية التي ألقاها الله على كاهل العلماء في بيان الحق ، وعدم التخاذل في إعلانه ، فضلاً عن كتمانه .

وقد وصف بعض الدارسين شخصية ابن حزم كونها قد تجمعت فيها كل الصفات التي جعلته مبغضاً ، مثيراً للنقمة ، موغراً للصدور ، بالنسبة لمعاصريه من العلماء وذوي السلطان ، فهو من ناحية غير مضطر للمصانعة أو الاجتداء ؛ لأنه كان من أسرة غنية ، فكان متأبي النفس ، لا يتزلف لذي جاه أو مال ، وكان من ناحية أخرى قوي الإحساس بذاته ، عارفًا بدخيلة نفسه ودخائل الناس من حوله ؛ فلم يخطئ في تقدير نفسه ولا في تقدير الآخرين ، وكان جدليًا عنيفًا لا يمسك نفسه عن الانفعال وإعلان الرأي الذي يراه . وهذا ما جعل ابن حيَّان يصفه بقوله :[١٢] « **فلم يكن يلطف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يزفه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ... حتى استهدف إلى فقهاء وقته فتمالأوا على بغضه، وأجمعوا على تضليله وحذروا سلاطينهم من فتنته** » وفي سياق هذا الخوف من آرائه وطول باعه في فضح أدعياء العلم ، وفساد الحكام أمر المعتضد أمير إشبيلية بإحراق كتبه ، وصاحبها يومئذ منفي في بادية لبلة .

إن شخصية قوية إلى هذا الحد خُلُقًا وعلمًا في مواجهة التحدي مهما كان مصدره وحجمه حريةٌ بأن تنجز عملاً علميًا يشذ عن المنجزات العلمية والثقافية المعهودة في عصره وحتى بعد عصره ، أما

(١١) أنظر : **رسائل ابن حزم** ، مج ٣ : ٤١ .
(١٢) **الذخيرة** لابن بسام ، مج ١ ، ص ١٦٨ .

الإنجاز السياسي فلم يكن إليه سبيل ، برغم كونه قد خاض في مياهه العكرة برهة من الزمان . إلا أنه أدرك أخيراً أنه لم يكن صالحًا لمجاراة التيارات السياسية ، ولا هي كانت ملاءمة لأخلاقه فاعتزلها ، مُوقفًا حياته على النضال بالعلم والفكر والقلم . ونعني بخوضه ذاك وزارته للمستظهر الأموي سنة ٤١٤ هـ ومحاولته دعم الاتجاه الأموي لانتشاله من الهاوية . إذ كان أموي الهوى [١٣].

المشروع الفكري لابن حزم :

قبل تقديم مشروع ابن حزم في تأصيل الفكر الإسلامي نريد توضيح أمر أساسي وهو أن ابن حزم كان في نظرنا أو تقديرنا تطوراً تاريخيًا عقليًا للنزعة « الظاهرية » ، كما عرفها الشرق الإسلامي قبله بنحو قرنين . وهذه الظاهرية هي التي ينسب تأسيسها إلى داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري (ت: ٢٧٠هـ) وهو شخصية وصفها مترجموه بصفات لم تكن بعيدة عن صفات ابن حزم من حيث الورع الديني ، والتشدد في الالتزام بالعقيدة ، والذاتية المتسامية عن الصغائر والأطماع والحرص على الدنيا. [١٤] وقد لفت نظري أن الكتب التي ذكرها ابن النديم [١٥] منسوبة إلى داود بن علي لها ما يقابلها بنفس العنوان أحيانًا عند ابن حزم . نذكر من ذلك على سبيل المثال :

١- ما سرده ابن النديم من كتب في أبواب الفقه وعددها يفوق المئة . في نحو ٥٠٠٠ ورقة ، يقابلها عند ابن حزم أبواب كتاب (المحلى) .

٢- ذكر ابن النديم من كتب داود كتاب (الأصول) ويقابله عند ابن حزم ، إما كتاب الأصول والفروع ، وإما كتاب الإحكام في أصول الأحكام .

٣- ذكر ابن النديم من كتب داود كتب الإجماع ، وإبطال التقليد وإبطال القياس وهذه بذاتها رسائل بنفس العنوان عند ابن حزم .

٤- ذكر ابن النديم من كتب داود كتاب الإمامة ، وكتاب السير . ويمكن أن يقابلهما عند ابن حزم كتاب (الإمامة والسياسة) (مفقود) وكتاب الأخلاق والسير .

---

(١٣) تربع المستظهر الأموي (عبدالرحمن بن هشام) على عرش الخلافة سبعة وأربعين يوما ، كانت خلافته بمثابة ومضة قبل النهاية المحتومة للخلافة ، وقد استوزر طائفة من أعلام الأدب والعلم أمثال ابن حزم ، وكان ابن حزم مناصراً لبني أمية ، ومؤملاً رجوع دولتهم حتى النهاية .

(١٤) انظر ما ذكره السبكي في طبقاته عن أخلاقه وصفاته ، ٢ : ٤٢ وما بعدها .

(١٥) **الفهرست** لأبي الفرج محمد ابن الوراق (النديم) ، تحقيق المازندراني ، طبعة دار المسيرة ١٩٨٨م ، ص ٢٧١ وما بعدها .

إن هذه المقابلات وإن كانت لا تعتمد على قراءة الكتب المذكورة لداود بن علي الظاهري التي هي في حكم المفقود . إلا أنها تُعطي فكرة عن الاهتمامات العملية لدى كل من الرجلين .

ومن المعلوم أن النزعة (الظاهرية) لم تبلغ أن تكون مذهبًا فقهيًا متبعًا كالمذاهب الفقهية الكبرى لأسباب سياسية واجتماعية وحضارية ؛ لأنها عجزت عن تقديم حلول للمشكلات التي طرحها التطور التاريخي للمجتمع الإسلامي ؛ إذ كانت نزعتها أصولية متشددة ، رافضة لكل نمو للحياة العقلية مع التشدد في الأخذ بالأصول من غير تأويل أو توفيق [١٦] . ووقفت موقف المعارض لمذاهب فقهية كبرى يحظى مؤسسوها بالتقدير العظيم لدى كل العلماء المسلمين في كل العصور ، إلا أن هذا الموقف المتشدد لم يكن قائمًا على أسس ضعيفة ؛ إذ كان له منطق متماسك ، وربما كان ابن حزم هو المرجع الأكبر للظاهرية باعتبارها مذهبًا فقهيًا ونسقًا فكريًا ، أكثر من أيّ شخصية أخرى في المشرق والمغرب؛ لأنه بقي من تراثه ما يعد مرجعًا دقيقًا ووافيًا عن المذهب ، ولأنه أوتي من قوة الحجة وسطوع الفكر ، والقدرة على الجدل ما لم يكن لغيره من « الظاهريين » . وبسبب هذه الطاقة المبدعة التي أدخلها ابن حزم على مذهب كان قد اندثر في المشرق تقريبًا ظهر تأثيرها من جديد في الغرب الإسلامي ، وكان أن أخذ بها المنصور الموحدي في المغرب مذهبًا للدولة (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ) (١١٨٤ ـ ١١٩٩م) ، وظهرت في نزعات بعض المفكرين والعلماء فرادى هنا وهناك من بينهم صوفية كبار كابن عربي (ت: ٦٣٨هـ) والشعراني (ت: ٩٧٣هـ) [١٧].

وقد سبق لباحث مغربي أن كتب عن ابن حزم [١٨] بحثًا أكاديميًا يتعلق بالنسق الفكري والمعرفي الذي يمثله ابن حزم ، انطلاقًا من تأكيد الفرق الكبيرة بين ظاهرية داود بن علي الظاهري (الفقهية) لا غير ، وبين ظاهرية ابن حزم (الشمولية) إن صح التعبير . مُلحًا على إظهار تميز (الظاهرية) الأندلسية عن (الظاهرية) المشرقية .

ومع إقرارنا بأنه من الخطأ اعتبار ابن حزم مجرد استمرار لمدرسة داود بن علي المشرقية إلا أنه من الخطأ كذلك اعتباره مستقلاً عن أسس تفكير داود بن علي . إلا أن كتب ورسائل هذا الأخير مفقودة ، وربما ضُيِّعت عن عمد ، واستخفها الناس . لذلك لا يمكننا سوى افتراض ما قلناه من أن ابن حزم كان منطلقًا من نفس الأسس . ولكنه أضاف وعمّق وأصّل الأصول وعمّم النظر ، وربما كانت البيئة

(١٦) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية** مادة (الظاهرية) التي حررها المستشرق شتروتمان R. Stroth Mann المجلد ١٥ : ٤٠٩-٤١٢ .

(١٧) **المرجع السابق** ، المجلد ١٥ : ٤٠٩ ، ٤١٢ ، ص ١٧١٢ .

(١٨) هو سالم يفوت ، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م).

الاجتماعية والحضارية قد مكّنت ابن حزم من تطوير النزعة الظاهرية بجعلها مذهبًا فكريًا . له نسقه المتكامل . وهذا ما جعلني أطلق على برنامجه العلمي العام مصطلح (مشروع) . أعني نسقًا من الفكر يتجلى في أبعاد ثلاثة :

١) تحديد التصور الإسلامي للكون والإنسان والمعرفة بإزاء التصورات الإلحادية المادية والتشكيكية الفلسفية ، والدينية التحريفية .

٢) تقويم الفكر الكلامي كما مثله الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة برده إلى أصوله من الكتاب والسنة .

٣) إعادة تقويم المنهج التشريعي على أساس رده إلى النص ، والإجماع المحدود بالتبليغ عن أفعال الرسول وتقريراته .

ما المشروع الحزمي ؟ ومن أين كانت البداية فيه ؟

لا يمكن أن نغفل تقدير أمر أولي ، وهو عقيدة ابن حزم نفسها ، أقصد تماسك عقيدته وبناءها على منهج ركين ، يأخذ بطرفي العقل والنقل ، بحيث لا يجور أحدهما على الآخر .

هذه العقيدة جعلته يعتبر الشريعة منهجًا تطبيقيًا لا مجال فيه للعقل إلا من جهة الإدراك والاستدلال، لا من جهة التكميل بالقياس أو الرأي ؛ إذ لا معنى مطلقًا لعمل العقل بالنسبة لدين يعلن القرآن أنه أكمل إكمالاً لا سبيل إلى الزيادة فيه بمعنى من المعاني .

لكن الواقع الفكري للمسلمين بالأندلس لم يكن في مستوى هذه العقيدة ، ولا في مستوى تطبيق شريعتها .

إن المشروع السياسي للإصلاح كما تصوره ابن حزم ـ وذلك ما يغلب على ظننا ـ لم يكن غير المشروع الفقهي والكلامي أو على الأقل لم يكن بد من أن يكون المشروع الفقهي والكلامي قاعدة المشروع السياسي والأخلاقي .

لقد لاحظ ابن حزم كيف كانت الخلافة الإسلامية الأموية تتهاوى كالأنقاض تحت معاول الانتهازيين والوصوليين والمغامرين ومن يوالونهم من الفقهاء والعلماء والأعيان ، ألم يبايع الفقهاء المالكيون غلامًا صغيرًا لم يبلغ الحُلُمَ ، على أنه خليفة المسلمين دون أن يعترض أحدهم على تولية أسمى منصب للولاية العامة لطفل ؟ ألم يوافق الفقهاء والقضاة والمشاورون على مبايعة عبد الرحمن بن المنصور العامري الملقب بشانجول سنة ٣٩٩ هـ وهو حفيد ملك نافريا الإسباني من جهة الأم ؟ ألم

يتعدد الأمراء والخلفاء في المجتمع الأندلسي الواحد في نفس الوقت ، مع أن هذا كله مخالف لنصوص الشرع والسياسة الشرعية ؟

فالخلل الاجتماعي والسياسي إنما نشأ من انفصال السلوك الاجتماعي والسياسي عن الشريعة . ومن غلو المتعاطين للفقه وعلم الكلام في تبرير سلوكهم بالقياسات والتأويلات التي تبعد بالنص الشرعي عن روحه ومضمونه ؛ فأصبح كل فقيه أو عالم يحمله هواه على الأخذ بما يضمن له مصالحه ، ويجاري به أهواء من يترضاهم من حاكم أو أمير .

إن ضعف العقيدة ، وإعمال الرأي في الشريعة ، وتأويل النصوص ، والعمل بالاستصلاح والاستحسان كلها أسباب مفضية إلى الاختلاف . والاختلاف يفضي إلى الانقسام فالتخاذل فالفوضى .

ومن ثَمَّ كان مشروع ابن حزم هو إعادة بناء الفقه الإسلامي وإعادة النظر في أصول هذا الفقه (١٩) .

هذا المشروع الكبير لم يكن يمليه على ابن حزم واقع الأندلس السياسي والاجتماعي وحسب بل واقع العالم الإسلامي ، فإذا وسَّعنا بؤرة المنظور العام وجدنا المسلمين في القرن الرابع وخلال منتصف القرن الخامس قد انتهوا إلى تخاذل وانقسام وتراجع سياسي مرده إلى تحريف العقيدة ، والتشرذم المذهبي والحرص على المصالح الدنيوية .

كان الإسلام قد تحول في تأويل الفرق والمذاهب إلى عقائد مختلفة ، كل منها يشن حربه على الآخر، فهناك المتكلمون ، وهناك الفقهاء ، وهناك الصوفية ، ولكل مذهب من هذه المذاهب فرقها المتعددة ولها لغتها ، ومنهجها في التعامل مع النص وفي الجنوح إلى التأويل . فهناك تأويلات المعتزلة (العقلانيين) وهناك تأويلات الباطنية (الإماميين) وهناك تأويلات الصوفية (العرفانيين) وهناك تأويلات الفقهاء (القياسيين) . ومادام الباطن قد تعددت مذاهبه وخفيت مساربه فلنعد إلى الظاهر مرة أخرى ، فهل معنى ذلك أن ابن حزم قد فكَّر في حل أزمة الفكر الإسلامي بإرجاعه مرة أخرى إلى النصوص ؟ وذلك حين رأى كيف جَرَّ الخلاف إلى تعدد المذاهب ، وكيف قامت هذه المذاهب على الفروع ، وكيف تطورت تلك الفروع فعادت على الأصول بالتوهين والاختلاف ، وكيف أوقعت المذهبية أتباعها في التقليد وفي الاقتصار على ما قاله الأئمة دون رجوع إلى القرآن والسنة وعمل الصحابة ؟

البداية إذن كما تبدَّت لابن حزم : أمران ممهدان لإعادة البناء العقدي والفقهي ، وهما :

(١٩) هذا ما حمله على تأليف كتبه الفقهية والأصولية . وفي مقدمتها كتابه الكبير (**المحلى**) في أحد عشر مجلدا ، طبعة دار الفكر ، بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ؛ وكتاب (**الإحكام في أصول الأحكام**) في ثمانية أجزاء (مجلدان)، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر وتقديم إحسان عباس ، (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٨٠م) .

١ـ شجب التقليد وتشديد النكير عليه .

٢ـ الرجوع إلى ظاهر النصوص وإجماع الصحابة .

إلا أنه بالإمكان اعتبار تجلي المنهج الحزمي (الظاهري) في مجالين رئيسيين وهما حقل (الفقه والأصول) وحقل (علم الكلام) أو الفلسفة الإلهية .

وأهم المصنفات التي نريد الاعتماد عليها في توضيح دور ابن حزم من تأصيل الفكر الإسلامي هي كتابه المشهور (الفصل في الملل والأهواء والنحل) وكتابه (الإحكام في أصول الأحكام) وكتابه (التقريب لحد المنطق) ورسالة « الرد على ابن النغريلة » ، و « رسالة الرد على الكندي » ، إلا أن تأصيل الفكر الإسلامي لم يكن ينحصر بالنسبة لابن حزم في جدال مخالف أو في بيان مسألة كلامية ، وإنما كان تأصيل هذا الفكر بمثابة إنجاز مشروع ضخم متكامل في الفقه والأصول وعلم الكلام والأخلاق والتربية النفسية . لقد كان من الضروري إنجاز تمهيد بين يدي محاولة إعادة صياغة للفقه الإسلامي وفق منظور غير المنظور المأخوذ به لدى المالكية أو الشافعية مثلا الذين تجاوزوا في نظر ابن حزم الحدود المرسومة للشريعة ، في النص والخبر المسند . ولكي يضفي المشروعية على هذه المحاولة كان لابد له من زعزعة الثقة المطلقة بتلك المذاهب باعتبارها قائمةً على (التقليد) من أتباعها لأئمتها ، ومن ثم تصدَّى لهدم التقليد من أساسه ، متصوراً أنه متى أمكنه زعزعة أركان التقليد في نفوس الناس فإنه سيتمكن حينئذ من تحرير الناس من التبعية المذهبية السائدة ؛ وبذلك يعود الناس إلى الاجتهاد أي (الاجتهاد) من منظور ابن حزم وهو طلب الحكم في النص القرآني أو في السنة النبوية المسندة بنقل الثقات عن الثقات عن الرسول ﷺ ، وفي جميع الأحوال لا يكون الاجتهاد سوى فهم للنص ، واعتبار هذا النص لا يحتمل غير معنى واحد [٢٠] ومن ثمّ مضى ابن حزم يهدم طائفة من الأحكام الفقهية المأخوذة عن أئمة الفقه وكأنها نص من الله أو من رسوله على تلك الأحكام [٢١] وقد رد على الآخذين بالقياس ، وبدليل الخطاب وبالخصوص ، وأظهر تناقضهم في أحكام معينة .

وفي سياق إعادة (تجديد الفقه الإسلامي) ألّف ابن حزم كتاب «المحلى» ، وألف بعده كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» وكتاب «الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لمحصل شرائع الإسلام»، والكتاب الأخير مفقود . والأولان معروفان متداولان وهما من أمهات كتبه ، ومن أهم آثار (فكره) الظاهري في خطاب «المسلمين» وحدهم في موضوع « الشريعة » وكيف يجب أن تؤخذ

(٢٠) انظر **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم ، ٨ : ١٣٦ .
(٢١) **المصدر نفسه** ، أنظر الباب (٣٧) في دليل الخطاب ، ٧ : ٢ ، ٦ وما بعدها حتى آخر الباب .

أحكامها من القرآن والسنة بغير تأويل أو قياس أو استحسان . لتجاوز كل تناقض بين المناهج المتعددة كما تطفح بها المذاهب الفقهية المعروفة .

فهذان الكتابان محاولة منه لتأسيس صياغة للفقه الإسلامي على أصوله التي لا يرى ابن حزم أصولاً أخرى غيرها ، وبذلك خالف المذاهب الفقهية دون أن يستطيع في الحقيقة تأسيس (مذهب ظاهري) كما كان يطمح إليه ، لأسباب قد نعود لبيانها بعد . وأما في سياق إعادة بناء « عقيدة إسلامية » على نفس النهج فقد ألف رسائل وكتبًا يأتي كتاب (الفصل) في مقدمتها . إلا أنه يخاطب فيه المسلمين وغير المسلمين من كل نحلة ومذهب وعقيدة ، كما هو مقتضى الحال ؛ لأن العقيدة يخاطب بها الإنسان من حيث هو ، ويخاطب بها المخالف والمنتحل لغيرها من العقائد . وقد أراد ابن حزم أن يجعل من كتابه حكَمًا فيصلاً بين تلك المعتقدات كلها . وهذا ما يرجح عندي عنونة الكتاب بالفَصْل لا بالفِصَل كما هو شائع .

ونظرًا لأهمية رسالته المعنونة (التقريب لحد المنطق) التي كان يحيل عليها في غير كتاب من كتبه، مذكرًا بأنه فصّل الكلام فيها عن المسائل التي تعود إلى طرق الاستدلال والبرهنة ، فإننا ملزمون بالبداية منه . فهذا الكتاب هو بمثابة (منطق ابن حزم) الذي يقيم فيه أسس النظر والاستدلال[٢٢]. بل يجب أن نعده إسهامًا في تأسيس « منطق إسلامي » يعتمد أسس المنطق الأرسطي العام فيما لا تعارض فيه مع علوم الشرع . وبذلك يكون ابن حزم قد سبق ابن رشد إلى إثبات التوافق بين النظر الفلسفي المحكم بمنطق العقل وبين الشريعة المحكمة بالخبر عن الله بالوحي ، وبهذا الاتجاه ازداد ابن حزم عداوة لدى الفقهاء والمنكرين للفلسفة وللمنطق في الأندلس بالإضافة إلى العداوة التي اكتسبها من جرَّاء خروجه على المذهبية السائدة واندفاعه في انتقاد علماء الفقه وأئمتهم ، والسخرية من بعضهم في أسلوب لا يخلو من الاستفزاز أحيانًا .

ودفاع ابن حزم عن «المنطق» ليس دفاعًا عن «علم» أجنبي عن الإسلام أو تبريراً لتبنِّيه أو انتحاله ، وهو دخيل ؛ لأنه دافع عنه باعتباره علمًا «إنسانيًا» داخلاً في جملة المدارك الطبيعية ، والمطالب العقلية اللائقة بالعلماء . وقال عنه « **إن من جهله خفي عليه كلام الله تعالى مع كلام نبيه ﷺ وجاز عليه الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق** »[٢٣].

(٢٢) انظر : مقدمة الدكتور إحسان عباس لتحقيق رسالة (**التقريب لحد المنطق**) ضمن رسائل ابن حزم ولاسيما ما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الرسالة بالنسبة لكتاب (**الفصل**) والاستنتاجات الوجيهة التي أوردها .
(٢٣) ابن حزم ، **المصدر السابق** ، ٤ : ٩٥ .

وقد ذكر أن أصناف الناس تجاه كتب أرسطو الثمانية المجموعة في إطار المنطق هم أربعة أصناف: ثلاثة أصناف منهم مخطئون ومن هؤلاء قوم حكموا بأن كتب المنطق محتوية للكفر وناصرة للإلحاد. ومنهم قوم يعدونها هذيانًا لا يفهم . ومنهم قوم قرأوها بأهواء مؤوفة [٢٤] وبصائر غير سليمة. فانقادوا للأوائل ورددوا أحكام السابقين . والصنف الرابع القوم الذين قرأوها بأذهان صافية ومنهج موضوعي فاستناروا بها ووقفوا على حقائق أغراضها وأدلتها ، فاعتبروها كالصديق الناصح والرفيق المرشد [٢٥] .

واعتبر ابن حزم أن النظر في الآراء والعقائد والديانات ومذاهب أهل الأهواء والمقالات لا غنى لصاحبه عن معرفة المنطق الذي هو علم يوقف على الصحيح والفاسد من الأدلة والبراهين .

وهكذا يكون ابن حزم قد انضم بكتابه القيم «التقريب لحد المنطق» إلى علماء المشرق وفلاسفته المسلمين الذين استفادوا من «المنطق وعدوه علمًا أساسًا لبناء الفكر العلمي والفلسفي إن لم نقل إنه سبق الكثير من روادهم في هذا الاتجاه . فيعد بذلك الرائد بالمعنى الصحيح في هذا الموضوع ؛ لأننا إذا اعتبرنا الإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) أول من مزج المنطق الأرسطي بعلوم الإسلام كما يظهر ذلك في كتابه« المستصفى»[٢٦] فإن هذه الريادة للغزالي تصبح قابلة للمراجعة إذا علمنا أن ابن حزم كان قد ألف كتاب (التقريب) قبل مولد الغزالي بنحو ثلاثين سنة ، وأنه جعل هذا الكتاب بمثابة مرجع في كل مناظراته ومحاوراته وجداله لخصومه ولاسيما كتابيه «الإحكام في أصول الأحكام» و «الفصل في الملل والزهواء والنحل» . ففي هذا الكتاب تحدث ابن حزم عن مصادر المعرفة الإنسانية وطبيعتها ، ومنهج التصحيح لها ، فينبغي أن يعد بسبب تحرير هذا الباب في كتابه من رواد الفلسفة الإسلامية ، إذا اعتبرنا جوهر الفلسفة هو البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية ومكوناتها ومناهج تصحيحها وهو المعروف في المصطلح المعاصر بالإبستيمولوجيا Epistimologie.

١ـ نقد العقائد التشكيكية والتحريفية :

نقصد بالعقائد التشكيكية المذاهب الفلسفية التي تنحدر من الفلسفات الشرقية والغربية القديمة ، التي كانت محملة بنزعات روحانية أو مادية مغالية في هذا الاتجاه أو ذاك ، والتي كانت بطبيعتها تثير شبهات وتشكيكات تداخل العقيدة الإسلامية في نفوس طائفة من المنتحلين لتلك المذاهب والآخذين بها.

---

(٢٤) أي مصابة بآفة أو عاهة .

(٢٥) **المصدر السابق** ، ٤ :٩٨ـ١٠٠ .

(٢٦) انظر توضيح الدكتور علي سامي النشار لهذه الريادة في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، ص ٦٤، ٦٥.

ونقصد بالعقائد التحريفية كلاً من اليهودية والنصرانية المحرفتين كما هو اعتقادنا نحن المسلمين ، وكما هو منصوص عليه في القرآن الكريم . وإنما انبرى ابن حزم للرد على هذه العقائد جملةً وتفصيلاً من منظور إسلامي ، وفي ضوء القرآن نفسه باعتبارها جميعها على خلاف جوهري مع العقيدة الإسلامية . ولأن التعايش بين منتحلي تلك العقائد وبين المسلمين داخل المجتمع الواحد يفرض احتكاكًا عقليًا وثقافيًا قد يعود على المسلمين بأوخم العواقب ، في غياب تصور إسلامي واضح ومتكامل عن تلك العقائد ، وعن تهافتها وتناقضها . وهذا ما كان يفرض على علماء المسلمين عقد مقارنة بين العقائد والمذاهب من منظور الإسلام نفسه لتجلية الشبهات ودفع الأوهام والتصدي للتشغيب وسط ذلك المجتمع المختلط ، حتى يكون المسلمون على بصيرة مما يشاع أو يقال أو يموه به ويشغب به على المسلمين من منتحلي تلك العقائد والملل ، وهذا ما تصدّى له ابن حزم مدفوعًا بعقيدته النابضة بالحيوية ، التي كانت وراء تصديه لكل مظهر من مظاهر مناوأة الإسلام والمسلمين . وهي من الدوافع الأولى التي كانت تحركه ضداً على اليهود والنصارى والفلاسفة . ولهذا ألف كتابه (الفصل) في الرد على كل المذاهب والملل المختلفة مع الإسلام . كما ألف رسائل أخرى مثل «رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودي» ، «رسالة الرد على الكندي» الفيلسوف ، و«رسالة نقض كتاب العلم الإلهي للرازي الطبيب الملحد» ، و «رسالة الرد على ابن الراوندي» الطاعن في النبوات .

ونحن نستخلص من كتاب (الفصل) ترتيبا جديدًا لتلك المذاهب التشكيكية والتحريفية والإلحادية . فنستخلص أن مرجع تلك الأصناف كلها إلى ثلاثة متراتبة :

أولها : صنف لا يعتقد إلا ما يدرك بالحواس ، وينكر ما وراء الحواس من قيام حقائق مجردة ، فضلا عن الاعتقاد بوجود إله مدبر للعالم . وهذا الصنف يمكن أن يكون شاملاً لكل الملحدين ومنكري وجود الله ، فضلا عن إنكار النبوات ، من قدماء ومحدثين ، ومهما كانت المنازع التي يمثلونها كالماديين المحدثين المعاصرين ، الذين اعتقدوا كأسلافهم القدماء أن الكون مادة لا غير ، وأنه لا أول له ، وأنه لن يزال أبدًا في تحول وتغير ، وأنه محكوم بقوانين مادية صرف لا غير .

وثانيها : صنف يعلو الصنف الأول ؛ لأنهم حين يسلمون بالمعرفة الحسية ، يؤمنون أيضًا بالمعرفة العقلية ، وهذه المعرفة العقلية تفترض بطبيعتها الانتهاء إلى الاعتقاد بوجود حقائق وقوانين كلية مجردة موجهة للمادة من خارجها ، أي أنها تنتهي في مسلسل العلل والمعلولات إلى علة قصوى هي مبدأ الوجود وهي واجب الوجود لذاته . وهذا يعني بلغة الفلاسفة وجود إله حكيم مدبر للكون . والإيمان بما يترتب على هذه الحقيقة العليا من حقائق أخرى . إلا أنهم لا يثبتون من ذلك إلا ما يثبته

العقل ، ولا ينفون منه إلا ما يتعارض مع طبيعة العقل . وهذا الصنف يشمل سائر الفلاسفة قديمًا وحديثًا من ذوي النزعة العقلانية الصارمة . وهم بطبيعة الحال ينكرون النبوات ؛ لأنهم يعتقدون لا رائد في معرفة الحقيقة غير العقل .

وثالث تلك الأصناف صنف يتجاوز الصنفين السابقين ؛ لأنهم يعتقدون بما يدركه الحس ، وبما يدركه العقل ، وبما يأتي به الخبر المتواتر . يقصد بالخبر المتواتر بعثة الأنبياء وظهور الرسالات السماوية. وما جاءت به عن طريق الوحي من وصف للخالق وللعالم غير المرئي. وهذا الصنف هو أوسع من الصنفين السابقين معرفة ؛ لأنه يضيف إلى المعرفة الحسية والمعرفة العقلية المعرفة الدينية . وهؤلاء هم أهل الكتب السماوية المصدقون بالنبوات كاليهود والنصارى ، إلا أنهم توقفوا أو أنكروا نبوة محمد ﷺ.

وفي رسالة (التقريب لحد المنطق) يتحدث ابن حزم عن أقسام المعارف فينص على أن كل عارف منا بما يعرفه ينقسم إلى قسمين : أحدهما أول ، والثاني تال له . فالأول ينقسم إلى قسمين : أحدهما ما يعرفه الإنسان بفطرته ، وبموجب خلقته المتميزة بالنطق والتفرقة بين المشاهدات وإدراك البديهيات. والثاني من القسم الأول هو ما يعرفه الإنسان بحسه المؤدّى إلى النفس بتوسط العقل . كمعرفته أن النار تحرق وأن الثلج بارد . وهذان النوعان البديهان والعقليان لا يدرك أحدنا كيف حصلا له ، أو صحت لديه معرفتهما ؛ إذ ليس لإدراكهما زمن . وإن ما يحصل منهما للمدرك يحصل فوراً أي بداهة؛ لأن ذلك من فعل الله تعالى للنفس . ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية مضطرة إلى الانطباع بتلك المعرفة فوراً وضرورة . وفي هذا القسم من المعرفة تدخل المعرفة بصحة ما تواتر به الخبر ، كمعرفتنا بحقائق التاريخ التي تواترت بها الأخبار . ومن هذا الصنف ما يخبرنا به العلماء الذين يعاينون بعض الظواهر في مختبراتهم ولا نستطيع أن نراها نحن ، لكن نصدقها . وهذه الأصناف من المعرفة لا يجوز في نظر ابن حزم أن يطلب عليها دليل إلا من ضعيف العقل . وإذن فالمعرفة الحسية والمعرفة البديهية والمعرفة الخبرية ، مما سبق بيانه كلها منطلقات ومقدمات لإنتاج معارف أخرى . وهكذا يتأسس على كل معرفة بالبديهة أو بالخبر أو بالحس علوم وعلوم بطرق الاستدلال ، أي بمنهج بناء النتائج على المقدمات الصحيحة [٢٧].

ويؤكد ابن حزم تحليله السابق للمعرفة مرة أخرى حين يواجه طوائف من فرق المسلمين كل منها يعتد بمصدر خاص من مصادر المعرفة كالإلهام أو الخبر أو التقليد ، فهؤلاء في نظره يبطلون دور

(٢٧) انظر : **التقريب لحد المنطق** ، ٤ : ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

العقل في تحصيل المعرفة ، لأنه لو كانت حجج العقول صادقة في إثبات المعارف لما تغيرت في نظرهم أدلة المعرفة بين قوم وقوم [٢٨] .

فهؤلاء جميعًا من صوفية (يأخذون بالإلهام) وإمامية (يأخذون بقول الإمام) ومقلدين للمذاهب (يأخذون برأي من سبقهم) كلهم صنف واحد عند التحقيق . من حيث إنهم يشككون في أن يكون العقل مصدراً للمعرفة . وينتهي ابن حزم في النهاية إلى إثبات حجج العقول بجانب حجج النقول . أي أنه يستعمل العقل كما يستعمل النقل . والنقل هنا هو النص الموحى به .

ويواجه ابن حزم مسألة تكافؤ الأدلة ؛ لأن القائلين بذلك ينفون الحقيقة من حيث هي ، لأنهم يقولون : لا يمكن نصرة مذهب على مذهب ولا تغليب رأي على رأي حتى يلوح الحق ساطعًا ، ويمتاز عن الباطل بغير التباس . وهذا ما لم يتحقق عبر التاريخ . فلاتزال الأدلة ينفي بعضها بعضا ويطعن بعضها في البعض . ويستمر الجدل إلى غير نتيجة . ويقسم ابن حزم هؤلاء إلى أصناف : صنف يقول بتكافؤ الأدلة في إثبات وجود الله وفي عدمه ، وفي إثبات النبوة وعدمها ، فلم يثبتوا ولم ينفوا ، وهؤلاء هم الخارجون عن سائر الأديان [٢٩] . وصنف قالوا بتكافؤ الأدلة فيما دون إثبات وجود الله ، فهؤلاء لم يثبتوا رسالة من الرسالات [٣٠] . وصنف ثالث قالوا بتكافؤ الأدلة فيما دون إثبات وجود الله وإثبات الرسالات النبوية ، لكنهم قالوا بتكافؤ الأدلة بالنسبة للفرق والمذاهب المختلفة داخل الدين الواحد. ثم يكشف ابن حزم عن نزعة هؤلاء جميعًا فيرى أنهم ينطلقون من تبرير الإباحية لأنفسهم ، فلا يلتزمون بشريعة ولا بعقيدة ؛ لأنهم يجدون في التشكيك ما يلبي نزواتهم وما يبرر أخلاقهم [٣١] .

يعرض ابن حزم لاحتجاج هذه الفرق كلها بتفصيل ويورد تساؤلاتهم أحيانًا . فمن ذلك قولهم : لننظر هل نجا من هذا الاختلاف بين البشر ، الذي تتكافأ أدلة المختلفين فيه ، هل نجا منه الفلاسفة المتبحرون في العلوم والاستدلالات ، المدّعُون للوقوف على الحقائق والماهيات ؟ هل تجاوزه المتكلمون الذين أفنوا أعمارهم في مقارعة الآراء وتوهين المقالات والحجاج للمعتقدات ؟ إننا لا نرى على الدوام إلا خلافًا متضاعفًا وتشعبًا متراكمًا ، حتى بين الآخذين بالديانة الواحدة كالنصارى واليهود والمسلمين ، فهم فرق متعددة يكفر بعضها بعضًا أحيانًا . ويستنتجون من ذلك أن هؤلاء جميعًا إما

(٢٨) انظر: **الإحكام في أصول الأحكام** ، ١ :١٣، ١٤ .
(٢٩) انظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ٥ :١٢٠ . ويذكر منهم ابن حزم إسماعيل بن يونس اليهودي الذي ناظره ابن حزم غير مرة .
(٣٠) **المصدر نفسه** ، وذكر ابن حزم أنه قد ناظر بعض اليهود القائلين بذلك .
(٣١) **المصدر نفسه** ، ص ١٢٠ وما بعدها .

متبعون للذي نشأوا عليه في أوساطهم ، وإما متبعون لأهوائهم ، وأنه ليس هناك حق يمكن الوصول إليه .

ويعقب ابن حزم على هذه الأصناف التي يجمعها القول بتكافؤ الأدلة بتفصيل وإسهاب . ونحن نجمل تعقيبه في الأدلة الآتية :

أولاً : إن الطائفة المتحيرة قد شهدت على نفسها بالحيرة وبالجهل فكفتنا مؤونة الرد إذ ليس جهل الجاهلين حجة على علم العالمين ؛ وإنما علم العالمين هو الحجة على جهل الجاهلين ، وهذا هو المقياس المعمول به في كل المعارف والصناعات ، إذ لو ساغ لجاهل أن يدَّعي أن جهله يعني جهل غيره لبطل كل علم . ولذلك يقول ابن حزم : إننا نعلم ما يجهله هؤلاء المتحيرون ، فعليهم أن ينظروا في البراهين التي نقدمها إليهم نظراً صحيحًا متحرراً من كل هوى أو نزعة مسبقة ليلوح لهم الحق الذي نقول به .

ثانيًا:إن التشغيب أو السفسطة التي يرتكز عليها القائلون بتكافؤ الأدلة يرجع إلى مغالطة مفضوحة. فهم قد أثبتوا وجود العالم بما فيه ، وأثبتوا حقيقة ما يدركونه بالحواس ، وحقيقة ما يدركونه ببديهة العقل ، غير أنهم توقفوا عن متابعة الاستدلال بالحسيات وبالبديهيات ، وذلك بتركيب المقدمات منها والإفضاء إلى نتائجها . وقد سبق لابن حزم أن فنّد مذهب السفسطة من وجهين : أولهما أن السفسطائي لا يخلو ، فإما أن يدَّعي أن ما يراه من إنكار أيّ حقيقة ثابتة هو حق ، فها هو قد أثبت حقًا مخالفًا بذلك مذهبه الذي لا يثبت ولا ينفي . وإما أن يدَّعي أن رأيه هذا هو الآخر داخل في جملة المشكوك فيه ، وبذلك يثبت شكه فيما يقوله أيضًا . وثانيهما أن القول بأن الشيء الواحد هو حق بالنسبة لمن يعتقد أنه حق ، وباطل بالنسبة لمن يعتقد أنه باطل يفضي إلى أن الحق والباطل لا علاقة لهما بالشيء نفسه ، وإنما بظن الظان . وهذا يفضي إلى أن قول قائل بوجود شيء ، وقائل بعدمه ، معناه أن الشيء الواحد موجود ومعدوم ، فهذا عين المحال ودليل الخذلان (٣٢) .

ثالثًا : إن الاحتجاج بانعدام الدليل الظاهر وبتكافؤ الأدلة ، وباستمرار الخلاف إلى غير نهاية ، وأنه لو كان هناك برهان مقنع لكان ملزمًا للمخالفين ، فثبت لديهم من مجموع هذه المقدمات أن كل طائفة تتبع ما وجدت عليه آباءها أو تأخذ بمذهب إمامها . إن الاحتجاج بهذا كله مردود على أعقابه ؛ فأهل التحقيق الذين لا يريدون الجدل ولا المغالبة السفسطائية يتبعون منهجًا آخر ، يبدأ بتحديد ما يطلبون معرفته وينظرون في الحجج التي يحتج بها كل فريق لرأيه في ذلك الموضوع. فيميزون أولاً بين

---

(٣٢) المصدر السابق ، ١ : ٨ ، ٩ .

التشغيب وبين الاستدلال البرهاني وفق الشروط المذكورة في علم المنطق . فلا يقبلون من البراهين إلا ما كان راجعًا رجوعًا صحيحًا ضروريًا إلى ما يدرك بالحواس أو ما يدرك ببدائه العقول . فهؤلاء لا يقولون بتكافؤ الأدلة ولا بانعدام الحق من حيث هو ؛ لأن هذا الحق لابد أن يظهر في برهان أحد المختلفين . على أن ها هنا تفصيلاً يتعيَّن اتباعه ؛ فاللجوء إلى التعميمات في كل العلوم والآراء تمويه وسفسطة ؛ إذ الواجب أن نورد كل مسألة يقع فيها الخلاف فنتبع فيها المنهج المذكور لتحديد الخلاف وموضعه وبيان مقدماته ونتائجه والانتهاء إلى حسمه .

وأما قولهم لو كان هناك برهان ساطع لانقاد إليه الجميع وبطل الخلاف فالجواب أن البرهان موجود، لكنه لا يلوح للجميع كذلك ، إما لقصور الفهم وإما لمنافرة الطبع وإما للركون للتقليد وإيثار المعتقد المألوف ، بدليل ما يتضح للعاقل في تلك المقالات أحيانًا من مكابرة للعقل وجحود لمنطق الحس[٣٣] وعناد سافر في إنكار الحق والدفاع عن الباطل .

على أن قولهم بعدم وجود البرهان الساطع يمكن أن يشملهم هم أيضًا . إذ ليس لهم أن يدعوا لأنفسهم الاقتناع بما يدافعون عنه على أساس البرهان الساطع . وهكذا يقعون في حلقة مفرغة من الإثبات ، ثم الشك في الإثبات إلى غير نهاية .

بعد هذه الجولة الجدالية مع العقائد التشكيكية والتحريفية ينقض ابن حزم كل احتجاج تقدّمه تلك الفرق المشككة أو المحرفة لحقائق الرسالات السماوية . ويثبت في النهاية أن هناك حقًا يمكن البرهنة عليه . وأن هناك معرفة يقينية يمكن تحصيلها بالمناهج العقلية والنّصية . وأن هذه المعرفة تستند إلى مقدمات ، إما راجعة إلى ضرورة الحس ، وإما راجعة إلى بديهة العقل . بحيث لا خيار للعقل في الانقياد إليها حين يزيح عن نظره غشاوة الأهواء ، ويتحرى البراهين ويضبط شروطها . ويميز بين صحيحها وبين زائفها . ويتخلص من المعتقدات المسبقة ، والأخلاق المنافية لطلب الحق كالتعصب، والإصرار على التقليد ، أو اتباع هوى من الأهواء . على أننا لم نذكر من حجج ابن حزم في هذا السياق إلا نتفا وأمثلة مأخوذة من سياقها مستخلصة من تفاصيلها الوافية بالأمثلة والأخذ والرد ، والتعقيب على كل إيراد من إيرادات الخصوم[٣٤] .

(٣٣) انظر الأمثلة العديدة التي ساقها ابن حزم في هذا السياق . (الفصل. . . .) ٥ : ١٣٠، ١٣١ .
(٣٤) جاءت تفاصيل هذه بالمحاور في أبواب عديدة من كتاب الفصل ، وبخاصة عند مناقشة ابن حزم لآراء السوفسطائيين ، ومنكري النبوات والفلاسفة المشككين .

نقد الفكر الكلامي عند المشرقيين :

هذا هو المحور الثاني الذي نرى أن مشروع ابن حزم الفكري قد دار حوله ، في كتابه (الفصل) باعتبار المحور الأول قد دار حول نقد الفكر التشكيكي والتحريفي ، والمعنيون بالفكر التشكيكي والتحريفي هم الفلاسفة الماديون والسوفسطائيون . والنصارى واليهود الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه في الرسالات السماوية التي جاءتهم . وكذلك المجوس والصابئة[٣٥] وهكذا كان الحوار في المحور الأول مع الفرق غير المنتمية للإسلام . أما الحوار في المحور الثاني فقد تناول بالنقد والتقويم آراء الفرق الإسلامية . كالأشاعرة والمعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة .

ونلاحظ أن المحور الأول استهدف إبطال المقالات والمعتقدات الخارجة عن الإسلام بالبرهان العقلي والاستدلال المنطلق من المعارف الضرورية والحقائق البديهية والمحسوسات الماثلة للعيان ؛ لأن المخاطبين في هذا المحور غير مصدقين بالنبوات من ناحية ، ولا بالنبوة المحمدية من ناحية أخرى ، فمن قبيل المصادرة بالنسبة لهؤلاء جميعا أن يخاطبوا بالنص القرآني .

أما المحور الثاني الذي نحن بصدد تناوله فقد استهدف فيه ابن حزم التصحيح للمعتقدات الإسلامية ، والتحقيق للمسائل المتفرعة عنها . وذلك على أساس الاستدلال العقلي والنقلي . وذلك لأن المخاطبين في هذا المحور من الفرق الإسلامية ، لا يختلفون حول إثبات الرسالة المحمدية ، وحول كلام الله الذي هو القرآن . إلا ما شذ منهم من فاسق أو زنديق . وهكذا نلاحظ أن ابن حزم اصطنع منهجين : منهجا عقليا تجريبيا خاطب به غير المسلمين ، ومنهجا عقليًا نقليًا خاطب به المسلمين .

وقد وقف الشيخ محمد أبو زهرة على هذين المنهجين في دراسته القيمة عن ابن حزم . حيث لاحظ أن ابن حزم كان يلتزم في مجادلاته وفي بحوثه العقلية الخالصة بالمنهج العقلي الخالص ، ولا يعتمد فيها على نص من الكتاب أو من السنة . وأنه كان يتبع هذا المنهج في حالين : حال مناقشته للخارجين عن الإسلام كاليهود والنصارى وغيرهم من الفلاسفة ، وحال مناقشته أو تحليله للموضوعات النفسية والأخلاقية . فهو في هذه الحال يظهر عالمًا تجريبيًا واستقرائيًا شأنه في ذلك شأن الطبيب الذي يتبع الظواهر ويجرِّب الأدوية . وربما استعمل المنهج العقلي أيضًا مع مخالفيه من الفرق الإسلامية التي كانت تعتمد العقل في حجاجها كالمعتزلة[٣٦] .

---

(٣٥) أنظر : **الفصل** ، (بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٥م) .
(٣٦) انظر ابن حزم ، **حياته وعصره وآراؤه وفقهه** للشيخ محمد أبو زهرة ، (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٧م) ، ص ٦٣ - ١٧٢ .

وإنه كان يلتزم بالمنهج الإسلامي ، في دراساته الإسلامية ، وفي جداله مع المخالفين من المنتمين للإسلام من المتكلمين والفقهاء . ولا يخلو هذا المنهج الإسلامي من استعمال العقل في إثبات الضروريات والمنطلقات المرجعية ، إلا أنه يعوّل على النص بعد ذلك ، حتى إنه ليصبح العقل بالنسبة للنص مجرد تابع لا متبوع . بل ربما أقصى العقل بالمرة في بعض المواقف . وآية هذا الإقصاء أنه يبطل القياس ، ولا يقول بالكليات التي يمكن أن يستنتجها العقل من الشريعة وينكر التأويل بالمرة . ولا يأخذ إلا بظواهر النصوص . وبعموم منطوقها في الأصول والفروع . ويستوي عنده في ذلك الأخذ بالقرآن ، والأخذ بالسنة ، ولو بأحاديث الآحاد ـ وهي التي لا يرويها جماعة عن جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب ـ لا يثبت بها الاعتقاد وإنما يثبت الاعتقاد بالنص القرآني ، وبالحديث المتواتر الذي يرويه جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبي ﷺ وهو يقول في هذا السياق :

« قال أبو سليمان ، والحسين بن علي الكرابيسي والحارث المحاسبي : إن خبر الواحد العدل ، عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معًا ، وبهذا نقول ، وقد ذكر هذا القول عن مالك . وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكية وجميع المعتزلة والخوارج : إن خبر الواحد لا يوجب العلم ، ويعني هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذبًا أو موهومًا فيه . واتفقوا كلهم في هذا »(٣٧) . وسوّى بعضهم بين المسند والمرسل ، وقال بعضهم : المرسل لا يوجب علمًا ولا عملاً وتذرع المعتزلة والخوارج بهذا التعليل لترك العمل بكثير من الأحاديث ، وقالوا ما جاز أن يكون كذبًا أو خطأً فلا يجوز الحكم به في دين الله . ولا يسع أحدًا أن يدين به .

وهكذا أفلت الماء من بين الأصابع ، وأصبح كل من يريد أن يتهاون في دين الله يكفيه أن يطعن في الحديث والسنة ، ويشترط فيهما التواتر للعمل به لاغير . حتى بلغ الأمر بأبي بكر الأصم البصري (ت : ٢٠٠ هـ) أن قال : **«لو أن مائة خبر مجموعة قد ثبت أنها كلها صحاح إلا واحداً منها لا يعرف بعينه، كان الواجب التوقف في جميعها »** .

لم يكن بُد أمام ابن حزم تجاه هذا الموقف الذي يمكن تفسيره أحيانًا بالهدم من الداخل ، إلا أن يقف مع السنة موقفًا صريحًا وواضحًا ، ليقمع المتشككين والمموهين بالبرهان ، فإن أبوا إلا التشكيك نزل عليهم بالتكفير ووصمهم بالمروق من الدين . وقد فصل الكلام في بيان أن السنة الصحيحة توجب العلم والعمل معًا . وأن احتجاج المخالفين احتجاج متناقض من أساسه . وليس يسمح المقام بإيراد

(٣٧) انظر **الإحكام في أصول الأحكام** ، ١ : ١١٩ ، وانظر **ابن حزم** لمحمد أبو زهرة ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

كافة احتجاج المخالفين ، وردها من منظور ابن حزم[٣٨] . أما عن منهجه في الرد على مخالفيه فيقول عنه أبو زهرة : « **وابن حزم في كتاباته الإسلامية عموما ينهج في الاستدلال منهاج الجدل فيناقش الآراء ويسرد أدلة الخصم دليلاً دليلاً ، ثم يناقش هذه الأدلة مبينًا بطلانها وبعدها عن الأصول في نظره . ويسرد من الحجج ما يثبت دعواه ، ويبطل دعواهم . ثم ينتقل إلى مرتبة ثانية من مراتب الجدل وهي إبطال أقوال خصومه من أقوالهم نفسها ، فيسلك مسلك الإفحام والإلزام . بعد أن سلك في المرحلة الأولى مسلك الحجة والبرهان**»[٣٩] .

بعد هذه التوضيحات لمنهج ابن حزم في الحوار مع المخالفين من الفرق الإسلامية والرد عليهم ، وتصحيح المسائل الكلامية حسب منظوره إليها ، ننتقل إلى بيان بعض المسائل الأساسية التي كانت موضوع ذلك التصحيح والتقويم للفكر الإسلامي ، ولاسيما عند المشرقيين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم .

يميز ابن حزم أولاً بين طائفتين أو صنفين من الفرق الإسلامية : صنف هم أهل السنة الذين هم أهل الحق في نظره . من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان وأصحاب الحديث ، ومن سلك سبيلهم من الفقهاء ، جيلاً بعد جيل[٤٠] . وصنف هم أهل البدعة ، وهم الذين عرفوا بالمقالات والمعتقدات الغالية البعيدة عن منهج أهل السنة ، والبعيدة عن الفهم السليم للنصوص .

وإذا كان ابن حزم قد كتب في فضائح أهل الملل المخالفين للإسلام من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة ؛ فقد كتب عن الفرق الأربع الذين وصفهم بأنهم ارتكبوا من فواحش القول ومنكره ما لا يجهله أحد ، وهم المعتزلة والخوارج والمرجئة والشيعة[٤١] .

ويعلن ابن حزم أنه لا يسمح لنفسه أن يُقَوِّلَ أحداً من أهل تلك الفرق ما لم يقله نصًا ، وإن آل قوله إليه ؛ إذ قد لا يلزم ما ينتجه قوله فيتناقض ؛ لأن تقويل القائل سواء كان كافرًا أو كان مبتدعًا ما لم يقله بالنص هو كذب عليه ، ولا يحل الكذب على أحد . إلا أن ابن حزم لا يفوته أن ينفذ أثناء استعراض المقالات والآراء إلى عمقها ليكشف ما تنطوي عليه من كفر أحيانًا ، ولو أنها صيغت بأسلوب يخدع غير العلماء، ليغريهم بالأخذ بها وترويجها كقول من قال إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على المحال، ولا على الظلم ، ولا على الكذب وعلى غير ما علم أنه يكون[٤٢] . وهذا تمويه وخداع

---

(٣٨) انظر **الفصل** . . . ، ١ :١١٩ ، ١٣٧ ، وهو فصل ممتع .
(٣٩) انظر **ابن حزم** للشيخ محمد أبو زهرة ، ص ٢٠٠ .
(٤٠) انظر **الفصل** . . . ، ٢ :١١٣ .
(٤١) **المرجع السابق** ، ٤ :١٧٨ .
(٤٢) **المرجع السابق** ، ٤ :١٧٩ .

للناس؛ لأنهم يخفون وراء هذا القول دعواهم أن الله عاجز عن فعل المحال ، وما في معناه . وفي هذا المعنى يدرج ابن حزم قول القائلين : إن القدرة الإلهية تتعلق بالممكنات .

وإذا كان من غير الممكن استعراض كل تفاصيل المقالات والآراء التي استعرضها ابن حزم في سياق الإنكار لها والنقد لأصحابها والبرهنة على فسادها أو تناقضها أو تعارضها مع النصوص ، فضلاً عن إيراد شنع المبتدعة وإيقاف المرء على ما تنطوي عليه من كفر بالله أو شرك به تعالى ؛ لأن ذلك الاستعراض استغرق من كتاب (الفصل) جزءين كاملين ، فلا أقل من بيان نماذج من تلك المسائل الكبرى التي وقف عندها فرد فيها على المعتزلة وعلى الأشاعرة فضلاً عمن سواهم من الفرق الكلامية .

ونختار مسألتين : مسألة القول بخلق القرآن ، ومسألة القضاء والقدر .

أما المسألة الأولى فتتفرع عن أصل من أصول المعتزلة وهو « التوحيد » والتوحيد عند المعتزلة كما وصفه الشهرستاني هو الاعتقاد بأن الله واحد قديم ، والقدم أخص صفاته تعالى . ولذلك نفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته لا بعلم ولا بقدرَة ولا بحياة باعتبارها صفات قديمة ومعاني قائمة به ؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص وصف لذاته لشاركته في الألوهية .

وقد بنى المعتزلة على هذا الأصل ، وهو نفي الصفات ، القول بخلق القرآن ، والقول بنفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة . ونفي التشبيه عنه تعالى بكل وجه : جهةً ومكانًا وصرةً وجسمًا وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً وأوجبوا تأويل الآيات القرآنية الموحية بشيء يتنافى مع أقوالهم [٤٣] .

لقد خاص في هذه المقالة كل علماء الكلام المسلمين من جميع الفرق ، فكان الجهم بن صفوان (ت: ١٢٨ هـ) أول من نفى الصفات عن ذات الله تعالى في مقابل القول بالتشبيه والتجسيم اللذين تسربا إلى المسلمين من النصرانية واليهودية . ثم المذاهب الغنوصية الشرقية القديمة التي تشرّبها مقاتل بن سليمان المفسر (ت: ١٥٠ هـ) فكان تفسيره مثقلاً بمعاني التشبيه حتى قال فيه الإمام أبو حنيفه **«أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه . وقال ابن حيان عنه : كان يأخذ من اليهود والنصارى ، ومن علم القرآن الذي يوافقه وكان يشبه الرب بالمخلوق وكان يكذب في الحديث »**[٤٤] .

وهكذا وجد منذ أوائل القرن الثاني اتجاهان في الاعتقاد بالتوحيد الإلهي . وهما اتجاه التعطيل للصفات الواردة في القرآن ، بمعنى حمل الآيات القرآنية الدالة على الصفات على التأويل وسلب

(٤٣) انظر **الملل والنحل** للشهرستاني على هامش الفصل ، ٥ : ٥٥ .
(٤٤) انظر **ميزان الاعتدال** للذهبي ، ١٣ : ١٦٩ ، وانظر **نشأة الفكر الفلسفي** لعلي سامي النشار ، ١ : ٣٦٠ .

الصفات من معانيها الظاهرة . وسار في هذا الاتجاه الجهمية ثم المعتزلة . واتجاه «الصفاتية» الذين أثبتوا «صفات» لله تعالى . وغلا في هذا الاتجاه الأخير الحشوية والمشبهة الذين أثبتوا لله المماثلة للأجسام ، وأثبتوا له الاستواء والإتيان والفوقية والنزول إلى سماء الدنيا آخذين الآيات القرآنية الموحية بهذه الصفات على ظاهرها من غير تأويل .

وخصوم المعتزلة والجهمية في نفي الصفات ، يزعمون أن هؤلاء أخذوا القول بنفي الصفات من المتفلسفة [٤٥] بينما كان هدف المعتزلة نفي وجود أيّ قديم مع الله حتى ولو كان معنى قائمًا بذاته تعالى كصفة الإرادة والعلم والكلام .

وقد كان أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة (ت ٢٣٥هـ) يرى في مسألة (خلق القرآن) أنه لا يمكن تصور كلام الله إلا في حالين : حال وجوده في غير محل ككلمة التكوين (كن) وحال وجوده في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار ؛ فالقرآن الذي هو كلام الله من جنس الكلام الذي هو في محل ، وهذا المحل هو اللوح المحفوظ أولاً ، ثم حيث يوجد من صدر حافظ ومصحف مكتوب ، وتلاوة مسموعة . ولهذا فالقرآن في نظره محدث ، وعن هذا الرأي تفرعت كل الآراء المختلفة حول خلق القرآن . وهي نظرية كان لها نتائج خطيرة في القرن الثاني الهجري ، لقي فيها الاضطهاد عدد من علماء الإسلام وفي مقدمتهم الإمام الكبير أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) الذي وقف صلبًا في وجه فرض عقيدة القول بخلق القرآن في عهد المأمون العباسي (١٩٨ ـ ٢١٨هـ) وفي مقابل الرأي القائل بخلق القرآن قال الحنابلة بأن القرآن غير مخلوق بل هو قديم مع الله . وقالت الكلابية (نسبة إلى ابن كلاب) : إن القرآن هو كلام الله الأزلي القائم بذاته تعالى وأن هذا الكلام بالنسبة لله هو شيء واحد سواء كان فرقانًا أو توراةً أو انجيلاً ، وقالت الأشاعرة : إن كلام الله تعالى صفة لم تزل غير مخلوقة ، وأنه غير الله تعالى وغير علمه ، بينما قال بعض المرجئة بأنه يتعين التوقف ، فلا يقال بأن القرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق . وقالت الخوارج كلها بأن القرآن مخلوق . بينما انقسمت فرق الشيعة على القولين [٤٦] .

أما ابن حزم فيقرر أولاً أنه لا حق لنا في أن نستعمل لفظ (الصفات) في الكلام على حقائق التوحيد الإلهي ، أي لا حق لنا في أن نتحدث بلفظ لم يرد في القرآن ؛ لأن القرآن والحديث لم يرد فيهما لفظ صفات . وإنما اخترع لفظ (الصفات) المعتزلة ، وجاء المتكلمون بعدهم فخاضوا في هذه المسألة على غير أساس ديني . فإذا كان القرآن قد استعمل صفات حكيم وعليم وقدير وعزيز ونحوها فإنما

(٤٥) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ، ٢ : ٤٧٥ .
(٤٦) المرجع السابق ، ١ : ٢١٥ .

استعمل ذلك للدلالة على الله . وسمّى هذه الألفاظ (أسماء) ولم يسمها صفات . فقال تعالى : **﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه ، سيجزون ما كانوا يعملون﴾**[47] . وقال تعالى : **﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ، أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾**[48] .

وينتقد ابن حزم حينئذ قول الأشاعرة بأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ، ومتكلم بكلام وكأن علم الله غير ذاته ، وقدرته غير ذاته ، فهذا ضرب من الشرك في نظره ، يشبه إلى حد بعيد قول النصارى. ويظهر أن ابن حزم تحامل على الأشاعرة ؛ لأنه قوّلهم ما لم يقولوه في مسألة الصفات ، ولاسيما حين يرمي الباقلاني وابن فورك بأنهما يقولان بكون علم الإنسان يقع مع علم الله تحت حد واحد ، وأن هذه حماقة ممزوجة بهوس ، بل تجاوز حد المعقول حين رمى الأشاعرة بأنهم يقعون أو يدخلون فيما دخلت فيه المنائية والنصارى من شرك[49] .

ويظهر لنا أن ابن حزم حين ينفي إثبات الصفات المعنوية بالصورة التي قال بها الأشاعرة إنما ذهب مذهب نفاة الصفات من المعتزلة ، معتبراً أن الصفات إنما هي أسماء لله سمى بها نفسه تعالى حسب نص القرآن ، وبذل جهداً في إبطال رأي خصومه في انفعال ظاهر ، وانغلاق عن إدراك المعنى الذي قال به الأشاعرة ، إن لم نقل في تعصب وتشغيب[50] .

يحتج ابن حزم أولاً بأنه لا يجوز أن يصف الله بغير ما وصف به نفسه ، ولا يجوز أن نتحدث عنه بغير ما جاء في القرآن والسنة . فإذا أخذ المرء معه في تأويل المعنى المراد من النص رفض التأويل بالمرة . فإذا حملنا عموم اللفظ على خصوص نفى التخصيص بغير نص أو إجماع . وهو بذلك يقصي العقل عن مقولاته الأساسية أحياناً . ودليلنا على هذا هو تصوره أو عقيدته في (الكلام الإلهي) وفي القضاء والقدر على سبيل المثال ؛ فقد أورد رأي المعتزلة في القرآن وهو أنه مخلوق ، وأن الله إذا أراد الكلام أحدث ذلك الكلام في محل . وذكر رأي أهل السنة في أن القرآن غير مخلوق ، وهو قول الإمام أحمد. وذكر رأي الأشاعرة وهو أن كلام الله صفة ذات لم تزل غير مخلوقة ، وأنه غير الله ، وغير علمه تعالى . وبعد ذلك يقرر ما يلي :

---

(٤٧) **سورة الأعراف** : الآية ١٨٠ .
(٤٨) **سورة الإسراء** : الآية ١١٠ .
(٤٩) **أنظر الفصل** ، ٢ : ١٣٦ .
(٥٠) **المرجع السابق** ، ٢ : ١٢٠ ، ١٢٢ .

أن القرآن هو كلام الله على الحقيقة ، لا على المجاز[٥١] وأن جبريل نزل بالقرآن الذي هو كلام الله على قلب محمد ﷺ كما قال تعالى : ﴿ **نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين** ﴾ وأن كلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء مجتمعة أو كلا منها على حدة هي :

١- الصوت المسموع الملفوظ به ، ونسميه قرآنًا لأن الله تعالى قد قال : ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه . . .** ﴾ .

٢- المصحف المكتوب ونسميه قرآنًا أو كلام الله ، لقوله تعالى : ﴿ **إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون . .** ﴾ .

٣- المستقر في الصدور أي المحفوظ عند القرّاء . ونسميه قرآنا والبرهان على ذلك قوله تعالى : ﴿ **بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم . . .** ﴾ .

٤- المفهوم من الصوت والتلاوة والكتاب والحفظ للقرآن ، ونسميه كلام الله فإذا فسرنا معنى الزكاة والصلاة وسائر الأحكام القرآنية قلنا في كل ذلك هذا كلام الله .

٥- علمه تعالى بما كان وما سيكون مما هو وارد في القرآن وقائم فيه من معان وأن هذا العلم هو الكلام، وأن هذا القرآن كلام الله تعالى وهو علمه وليس شيئًا غير الباري تعالى . وبرهان ذلك قوله تعالى : ﴿**ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم**﴾ . وقال تعالى : ﴿ **وتمت كلمات ربك صدقًا وعدلاً لا مبدل لكلماته** ﴾ وباليقين ندري ويدري كل ذي عقل أنه تعالى عنى بذلك سابق علمه .

ثم يذكر أن هذه المعاني الخمسة التي يقع عليها اسم القرآن وقوعًا متساويًا صحيحًا . منها أربعة مخلوقة، وهي الصوت المسموع الملفوظ ، أي التلاوة والمصحف ، والمستقر في الصدور ، وفهمنا لتلك التلاوة والفقه ، وأما الخامس وهو علم الله تعالى أي كلامه كما هو في سابق الأزل فهو غير مخلوق وأنه ليس هو غير الله تعالى أصلاً . ومن قال : إن شيئًا غير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل لله عز وجل شريكًا[٥٢] . وبذلك خالف المعتزلة والأشاعرة معًا .

ثم زاد قائلا : ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعًا مستويًا صحيحًا منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق ، لم يجز ألبتة لأحد أن يقول : إن القرآن مخلوق ولا أن يقول : إن كلام

---

(٥١) **المرجع السابق** ، ٣ : ٧ .
(٥٢) **المرجع السابق** ، ص ٩ .

الله مخلوق ؛ لأن قائل ذلك كاذب إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه اسم القرآن أو كلام الله (يقصد المعنى الخامس) ووجب حينئذ أن يقال : إن القرآن لا خالق ولا مخلوق ؛ لأن الأربعة المسميات منه مخلوقة ، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق إذ لا يجوز أن تطلق صفة البعض على الكل، الذي لا تعمه تلك الصفة . . . ومثال ذلك فيما بيننا أن ثيابًا خمسة ، أربعة منها حمر والخامس غير أحمر ، فإن مَنْ قال هذه الثياب حمر فهو كاذب ، ومن قال هذه الثياب ليست حمرًا فهو كاذب(٥٣) .

هكذا نرى ابن حزم قد رجع إلى قول الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة فأوجد توفيقًا بينها حين ميز بين تجلى كلام الله في أشياء مخلوقة منها الأصوات والأوراق والصحف . وصدور الحفاظ والمفاهيم البشرية ، وبين كلام الله الأزلي الذي هو علمه ، وهو ذاته تعالى .

ولكن الجديد في رأي ابن حزم هو رفضه أن يطلق على أسماء الله الحسنى (صفات) وهي لم تذكر كذلك في القرآن ، ولا في الحديث ، ولا عرفت عند الصحابة والتابعين بذلك ، ويظهر أن ابن تيمية تابع ابن حزم في هذا الاتجاه ، وإن سوّى بين الأسماء والصفات . بينما أنكر ابن حزم إطلاق (الصفات) .

يتقيد ابن حزم في الحقيقة بنص القرآن تقيدًا مطلقا ، ولا يفهم منه إلا ما يفهم العربي بسليقته من لفظ القرآن في ظاهره ، حتى ولو أدى ذلك إلى التجسيم مثل فهمه لآية ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ فالقرآن - في نظره - هو كتاب الله الذي أنزله الله بيانًا وحجةً وهدايةً . ولا يتحقق ذلك إلا بكونه جاء محكمًا وواضحًا وهاديًا ، وما فيه من المتشابه كما تدل عليه الآية الكريمة ﴿ **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات** . . .﴾ فإنما يعود بالاستقراء - حسب منهجة ابن حزم - إلى بعض فواتح السور ، أي الحروف المقطعة والأقسام التي في أوائل بعض السور . فذلك هو المتشابه الذي نهينا عن اتباعه وعن اتباع تأويله .

هذا التصور لمعنى المحكم والمتشابه مما انفرد به ابن حزم ، كما انفرد بمذهبه في تفسير القرآن تفسيراً عربيا بعيدا عن التعقيد والتأويل ، مميزًا بين حقائق المعاني اللغوية وبين مجازها مما كان يدركه العربي بسليقته . ولذلك اعتمد تفسير الصحابة للقرآن وفهمهم له اعتمادًا لا محيد عنه . وبذلك سبق ابن حزم الغزالي إلى هذه المبادئ التي جمعها في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام) . (٥٤)

(٥٣) المرجع السابق ، ص ١٠ .
(٥٤) أنظر ابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

وأما مسألة القضاء والقدر ، أو الجبر والاختيار ، أو مسألة الحرية والمسؤولية الأخلاقية في التصور الإسلامي كما نود التعبير عنها ، فمن القضايا الكبرى التي اختلف فيها المتكلمون . وقد اتبع ابن حزم في عرض هذه المشكلة والإسهام في تحليلها وبسط رأيه فيها منهجًا استقرائيًا لكل الآراء الكلامية كما هي عادته في مناقشة الآراء ، وإيفائها حقها من البراهين الواردة عليها عند أصحابها . ثم عقب عليها بالرد والتقويم أو التصحيح .

يرجع ابن حزم جميع آراء المتكلمين عن القضاء والقدر إلى مذهبين رئيسيين :

أولها : المذهب الجبري ، الذي لا يرى للإنسان استطاعة بالمرة ، في ممارسة سلوكه عن حرية واختيار . وهذا هو مذهب الجهمية ، وطائفة من الأزارقة ، ثم فشا هذا المذهب بعد ذلك في أوساط المسلمين .

ثانيهما : المذهب الاستطاعي ، الذي يرى أن للإنسان استطاعة يقدر بها على إتيان أفعاله بكل حرية . وهذا المذهب قد تفرع في آرائه إلى فروع كثيرة متفاوتة القدر في القول بتلك الاستطاعة ومداها ، فطائفة رأت أن الاستطاعة التي يكون بها الإنسان حرًا ومختاراً لأفعاله لا تكون إلا مع الفعل ، ولا تتقدمه البتة هذا هو مذهب الأشعري ، وطائفة من المرجئة والنجارية . وطائفة رأت أن الاستطاعة التي بها يقع الفعل تسبق الفعل والممارسة ، وهذا هو مذهب المعتزلة بعامة ، وهو نفسه يتفرع إلى فروع حول تأتّي الاستطاعة قبل ومع الفعل ، أو قبل الفعل ثم تنعدم عند الشروع فيه ، أم أن الاستطاعة ليست سوى نفس المستطيع . كل ذلك مفصل في كتب علم الكلام ، ومدعوم بالأدلة والحجج عند أصحابه ، وهو ما يحرص ابن حزم على بيانه وإستيفاء أدلته لدى القائلين به .

وعند التعقيب على هذه الآراء يعلن ابن حزم في البداية أن شواهد الحس وضرورة العقل ترينا أن الإنسان حر مستطيع للإتيان بالأفعال التي يريدها فعلاً وتركًا إن انتفت الموانع كما عند الإنسان الصحيح[(٥٥)] . وفي القرآن أكثر من آية تدل على أن الإنسان يفعل ، وهو مسؤول عن أفعاله .

ويعقد ابن حزم فصلاً عن الاستطاعة يفيض فيه القول عنها ، باعتبارها مدار الاختلاف بين المتكلمين ؛ فينتقد من المعتزلة من ذهب إلى أن الاستطاعة هي نفس المستطيع كما هو رأي النظام ، ثم يوضح أن هناك فرقًا بين الإرادة والاستطاعة . فالعاجز قد يريد الفعل ولكنه يعجز عن إتيانه لوجود الموانع الحائلة بينه وبين الفعل . أما المستطيع فيريد مختاراً ، ويفعل ما يريد لأنه لا موانع تقف في وجهه . فأساس الاستطاعة صحة الجوارح والأعضاء ، وارتفاع الموانع . غير أن ابن حزم لا يسلم بأنه

(٥٥) **أنظر الفصل** ، ٣ : ٢٣ وما بعدها .

كلما توافرت صحة الأعضاء وارتفعت الموانع أمكن الفعل مباشرة ، كلا ، فإنه مع ذلك يحتاج الإنسان إلى قوة خارجية تصاحب مباشرة الفعل أخذاً أو تركًا . وهي القوة التي يتلقاها الإنسان من الله . والتي تسمى (توفيقًا) وتأييدًا عند فعل الطاعات وتسمى (خذلانًا) عند فعل المعاصي . وتسمى (حولاً وقوةً) عند فعل ما ليس بطاعة ولا معصية ، وبهذا التصور تصبح الاستطاعة في رأي ابن حزم مشروطة بعامل خارجي يتدخل عند الممارسة والإنجاز لا قبل ذلك . فيتفق مع الأشاعرة في جوهر موقفهم في القول بالكسب . كما يتفق مع المعتزلة الذين يقولون بأن الاستطاعة هي فعل الله تعالى بحيث لا يفعل فاعل شيئًا إلا بما منحه الله من قدرة على الفعل [٥٦] .

الجديد عند ابن حزم هو الوضوح في الموقف والنظر إلى الطبيعة الإنسانية ، فهو يرى أن إرادة الإنسان موجودة ، وأن الاستطاعة لديه متاحة . وإلا لما خوطب بالشريعة وأحكامها . إلا أن المستطيع لا يستغني عن قوة الله وحوله عند تنفيذ ما يريد أو ما يستطيع .

وهذا هو الفرق بين اختياره البشري المحدود ، وبين اختيار الله المطلق . قال تعالى ﴿ **وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة . .** ﴾ فالفرق واضح في هذه الآية التي يحتج بها الجبريون على ضلال بين الخيرة التي للإنسان وهي محدودة . والخيرة الإلهية التي تفعل ما تشاء إنشاءً وإفناءً وتكوينًا وتغييراً وحركةً وسكونًا وفي كل زمان ومكان وبغير معاناة ولا علل ولا احتياج ولا افتقار .

فالإنسان إنما يختار داخل دائرة من الشروط المفروضة عليه ، وبعلل إذا تأملناها وجدناها حتمية النتائج . وفي هذا السياق يقول ابن حزم : « **ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعله مما خلقه الله عز وجل فيه . فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ والفهم لايقدر على الغباوة والغبي لا يستطيع الذكاء ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والبخيل لا يقدر على البذل والجبان لا يستطيع الشجاعة ...** » [٥٧] .

نحن مع ابن حزم في هذه الخلاصة أمام جبرية طبيعية يكشفها الإنسان من خلال الاستقراء للسلوك الإنساني ، وتحليل دوافعه بل يكشفها الإنسان عندما يتمعن بعض الآيات القرآنية . ويتتبع ابن حزم هذه الآيات القرآنية التي تدعّم هذه النزعة [٥٨] .

لكن ما يفاجئنا حقًا هو أن ابن حزم يهدم كل ما بناه من قبل من آراء عن الاستطاعة التي هي إرادة واختيار سابق للفعل . وذلك حين يورد اعتراض خصمه عليه ـ وهو من المعتزلة ـ : إنكم تطلقون أن

(٥٦) **المرجع السابق** ، ص ٣٠ .
(٥٧) **المرجع السابق** ، ص ٤٢ ، ٤٣ .
(٥٨) **المرجع السابق** ، ص ٤٠ .

المرء يستطيع قبل الفعل لصحة جوارحه ، فهذا يلزمكم . . (يعني يلزم ابن حزم أن المرء يستطيع أن يفعل ما يريد حتى ولو كان على خلاف علم الله الأزلي من توالي الحوادث والأفعال) . فيرد عليه ابن حزم : «هذا لا يلزمنا ؛ لأننا لم نطلق أن له (للإنسان) قدرة تامة على ذلك أصلاً ، بل قلنا إنه لا يقدر على ذلك قدرة تامة البتة ، ومعنى قولنا إنه يستطيع بصحة جوارحه أي أنه يُتَوهَّم منه ذلك لو كان . نحن لم نطلق الاستطاعة إلا على هذا الوجه ، حيث أطلقها الله(٥٩). ثم يورد الآية : ﴿**سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم ، يهلكون أنفسهم ، والله يعلم إنهم لكاذبون ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عده . ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين**﴾(٦٠). فأكذبهم الله تعالى في نفيهم عن أنفسهم الاستطاعة التي هي صحة الجوارح وارتفاع الموانع . ثم نص تعالى على أنه قال : ﴿**اقعدوا مع القاعدين**﴾ . وهذا أمر تكوين لا أمر بالقعود ، لأنه تعالى ساخط عليهم لقعودهم ، وقد نص تعالى على أنه ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون**﴾ فقد ثبت يقينا أنهم مستطيعون بظاهر الأمر . . وارتفاع الموانع ، وأن الله تعالى كوَّن فيهم قعودهم ، فبطل أن يتم استطاعتهم . .(٦١) ويفيض ابن حزم في حجاج خصومه المعتزلة القائلين بالحرية الإنسانية والاستطاعة قبل الفعل وأثناءه ويخلص إلى تأييد رأيه بقوله تعالى : ﴿**وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضًا الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعًا**﴾(٦٢) فقد نص الله تعالى نصًا جليًا على أنهم كانوا لا يستطيعون السمع الذي أمروا به ، وأنهم مع ذلك كانت أعينهم في غطاء عن ذكر الله ، مع ذلك استحقوا جهنم(٦٣) .

وهكذا تصبح الاستطاعة الإنسانية مشروطة بقضاء الله وقدره ولا مجال فيها للاختيار أو الحرية الذاتية .

والواقع أن ابن حزم لم يفعل أكثر من تأكيد المشكلة الميتافيزيقية لمسؤولية الإنسان حين تتأكد في القرآن تارة وتختفي تارة أخرى . ونحن لا ننتقد موقفه ؛ لأنه موقف مبني على فهم سليم للآيات القرآنية التي تؤكِّد كل اتجاه من الاتجاهين . ولكن ما كنا ننتظره من تلك الحملة العنيفة على خصومه في الرأي أن يحل المشكلة من أساسها بجعل الثواب والعقاب قائمين على أساس المسؤولية الإنسانية ومستحقين استحقاقًا ذاتيًا لا اختلاف فيه ، وهذا ما لم يحاول مناقشته ألبتة .

لذلك قلنا من قبل : إن ابن حزم يكف عن استعمال العقل ، في الدين وفيما نص عليه الوحي . ولا يعترف إلا بما يأتي به النص ؛ لأن الحقائق الغيبية التي لا مجال فيها للاستقراء ، ولا للتعليل لا

---

(٥٩) **المرجع السابق** ، ص ٣٨ .
(٦٠) **سورة التوبة** : الآية ٤٦ .
(٦١) **أنظر الفصل** . . . ، ٣:‏٣٨ .
(٦٢) **سورة الكهف** : الآية ١٠١ .
(٦٣) **الفصل** ، ٣:‏٣٩ .

يمكن معرفتها إلا بالنص أو بالوحي . وهكذا يعلن بعد معركة كلامية طويلة مع المعتزلة أن كل ما فعله الله من تكليف بما لا يطاق وتعذيبه عليه ، وخلقه تعالى للكفر والظلم في الكافر والظالم ، وتعذيبهما عليه . . . كل ذلك من الله تعالى حكمة وعدل ، وحق . وممن دونه تعالى سفه وظلم وباطل ﴿ **لا يسأل عما يفعل وهم يسألون** ﴾[٦٤] .

إن جوهر المشكلة كما يبدو لنا كامن في استحالة التوفيق بين العلم الإلهي والإرادة الأزلية وبين الحرية الإنسانية . ذلك أن علم الله الأزلي الذي هو إرادته الأزلية في أن يجري نظام الكون على هيئات وأنساق وأفعال وحوادث مترابطة محتومة لا مجال فيها لأية حرية إنسانية أو استطاعة فعلية في أن يأتي المرء ما يريده إلا ما أريد له أن يريده . هذا هو القانون الأزلي الذي لا مجال لتخلفه . وهو الذي يليق بالذات الإلهية من الكمال . ولذلك يعلن ابن حزم في نهاية المطاف . وأما نحن فجوابنا هاهنا أننا لم نستطع قط فعل ما لم يعلم الله أننا سنفعله ولا على ترك ما علم أننا نفعله ولا على نسخ علم الله تعالى أصلاً . ولا على تكذيبه عز وجل في فعل أمر به . . وإن كنا في ظاهر الأمر نطلق ما أطلق الله من الاستطاعة التي لا يكون بها إلا ما علم الله تعالى أنه يكون . ولا مزيد ، وهي استطاعة بإضافة ، لا استطاعة على الإطلاق . .[٦٥] .

ونعتقد أن منهج ابن حزم في تحكيم النص في منطلق العقل . وإيقاف العقل عند حدوده ليتولى النص توجيهه في المسائل الغيبية هو المنهج الإسلامي ، الذي أراد به ابن حزم الرد على الفلاسفة بتأكيد مرجعية الوحي على مرجعية العقل . وهذا المنهج هو الذي يقابل منهج ابن رشد القرطبي الذي حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة ، على أساس تأكيد مرجعية العقل على مرجعية الوحي .

٣ـ إبطال القياس والرأي :

إبطال القياس ليس سوى عنوان كبير عن منهج يتخذه ابن حزم قاعدة من قواعد الشريعة ، وهو يشمل في رأينا إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل أي كل ما ليس نصًا ولا إجماعًا بالمعنى الذي يعطيه للنص والإجماع .

وهذا المنهج الذي حاول أن يرسّخه في الفكر الفقهي لم يلق أيّ تجاوب مع الفكر الفقهي لدى علماء الفقه في المذاهب المختلفة ، لاسيما في الأندلس . وإن كان قد أحدث حركة عقلية وسياسية

(٦٤) **سورة الأنبياء** : الآية ٢٣ .
(٦٥) **الفصل** ، ٣ : ٨٣ ، ٨٤ .

مؤقتة أو ظرفية يستجلي الباحثون مظاهرها العابرة في التاريخ الأندلسي والمغربي[٦٦] ذلك أن ابن حزم حين أقام مشروعه على أساس «النزعة الظاهرية» في التشريع ، وتصدّى لإبطال القياس والرأي والاستحسان وتعليل أحكام الشريعة بالمصالح والمقاصد العليا المستخلصة من كلياتها فإنما وقف في الواقع في وجه كل المذاهب الفقهية الكبرى السائدة في العالم الإسلامي ، وحاول زعزعة البناء الضخم الذي كان قد شيَّده علماء الفقه على أساس أصول مقررة ، من بينها القياس والتعليل .

ومن واجبنا أن نتساءل عن الكليات التي تعتبر مرجعًا أو مستنداً للفكر الحزمي في هذا الاتجاه الأصولي الشاذ عن الاتجاه العام للفكر الفقهي في الإسلام ، وأقصد بذلك المذاهب الثلاثة الكبرى المالكية والشافعية والأحناف .

للإجابة عن ذلك لابد من استقراء كتبه ورسائله . وهذه الكتب والرسائل يتردد فيها من آرائه ما يمكن حصره في ثلاث كليات :

أولى الكليات : خصوصية المعرفة الدينية وطبيعتها ومصدرها . وبما أن الشريعة مصدرها الوحي، فلابد من معرفة خصوصية الوحي تجاه العقل . إن الدين إخبار عن الله ، مقطوع باليقين في صحته للأدلة المعروفة في هذا المجال . ومادام الإخبار عن الله بالوحي أو بالنص الصادر عن مبلغ هذا الإخبار وهو الرسول ، فإنّا ملزمون تجاه الوحي بأمرين : أولهما : أن كلام الله أو وحيه هو علم مطلق وإرادة مطلقة في تكييف حياة الإنسان بلا تعليل ، ولا سؤال **﴿لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون﴾** وهذا الوحي لم يأت إلا لكون الإنسان في حاجة إليه ؛ لأن عقله محدود ، وعلمه محدود . ولا يمكنه الانتفاع من حياته ووجوده إلا بهذا التوجيه الإلهي المطلق . وثانيهما : أن النص الصادر عن الرسول سواء كان «قرآنا» أم كان سنة هو مصدر الشريعة الذي لا مصدر غيره ، وأن القرآن والسنة سواء في إفادة العلم أم العمل ، أي العقيدة والأحكام . فلا رأي ولا قياس ولا تعليل . وحتى إن قال ابن حزم بضرورة الاجتهاد فإنما يعني به اجتهادا غير الاجتهاد الذي يعتمد على الرأي والقياس .

ثاني الكليات : أن الشريعة الموحى بها كاملة أصلا ، بدليل قوله تعالى : **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا﴾**[٦٧] ومستوفاة بحيث لا يمكن القول بأنها سكتت عن شيء أو فرطت فيه بدليل قوله تعالى : **﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾**[٦٨] والشريعة بهذه

(٦٦) نقصد بذلك في المجال السياسي قيام دولة الموحدين (دولة المهدي بن تومرت) فهذا الداعية السياسي كان متأثرا بمنطق ابن حزم إلى حد بعيد في إبطال التقليد ، وفي الرجوع إلى الأصول ، ومقاومة كتب الفروع .

(٦٧) **سورة المائدة** : الآية ٣ .

(٦٨) **سورة الأنعام** : الآية ٣٨ .

الصفة أي صفة الكمال والاستيفاء لا تحتمل بطبيعتها زيادة من اجتهاد أو رأي لأن الزيادة تعني أنها كانت ناقصة ، وأنها لم تكن وافية . وما لم يبيِّنه الرسول ﷺ فلا يمكن أن يعتبر دينًا أصلاً . وما لم يبلغه لنا أولو الأمر من الصحابة عن رسول الله ﷺ فليس من الدين أصلاً .

ثالث تلك الكليات : أن مصدر الشريعة نص . والنص خطاب إلهي ونبوي مُعَبَّر بهما عن مضامين أريد تبليغها للمخاطبين . وبما أن النص لغة فيجب التعامل مع النص طبقا لقوانين اللغة في البيان والتبليغ ، وهي قوانين أو منطق للغة لابد من احترامه لتحقيق التواصل بها من غير تخليط أو تعسف أو التباس .

وقد كان ابن حزم قد وقف بتفصيل في رسالته (التقريب لحد المنطق) على طبيعة اللغة من حيث دلالة ألفاظها وأسمائها على مسمياتها ومعانيها ، وما هو عرفي وما هو ذاتي من تلك المعاني ، وعلى ما يعتبر جوهراً وما يعتبر عرضًا وما يدل على ذلك من حد ورسم وفصل . وتقسيم الكلام إلى مفرد ومركب ، وتقسيم المركب إلى خمسة أنواع وهي الخبر والاستفهام والنداء والأمر والنهي . وأن الأربعة الأخيرة لا تحتمل صدقًا ولا كذبًا ، ولا تدخل في تكوين البرهان ، وأن الأول وحده ، وهو الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب . ولذلك يتكون منه البرهان ، ويقوم عليه الإقناع ، وتدخل تحته جميع المعارف، وجميع الشرائع ، ويلحق بالخبر القَسَم والشرط والتعجب والشك [٦٩] .

ويؤسس ابن حزم على قاعدة «بيانية اللغة» بطبيعتها منطق الأخذ بظاهر الدلالة ، وبعموميتها مخالفًا بذلك مذهبين آخرين ، وهما مذهب القائلين بأن الألفاظ لا تدل في الحقيقة أو الواقع إلا على بعض ما يقتضيه اللفظ في عمومه ، ومذهب القائلين بأن تخصيص الدلالة أو تعميمها يتوقف على الدليل [٧٠] .

ويعلن ابن حزم حاسمًا في الموضوع : « **إن التسور على اللغة والتجرؤ على التصرف فيها هو تجرؤ على الخالق نفسه واضع اللغة وصانعها . وصرف الألفاظ على مواضعها ومعانيها التي علقت عليها تعلقًا طبيعيًا ؛ فالإذعان لمعايير اللغة مظهر من مظاهر الخضوع للقوانين الإلهية**»[٧١] . وقد رتَّب ابن حزم على هذا القول ضرورة الأخذ بظاهر الدلالة اللفظية على المعنى لاسيما بالنسبة لكتاب الله وسنة رسوله ؛ لأن اللفظ فيهما قد ورد في غاية ما يمكن من البيان والوضوح بحيث لا يحتمل إلا معنى واحداً ، خلافًا لمن قال بغير ذلك . نعم قد يكون البيان أحيانًا جليًا وقد يكون خفيًا فيختلف الناس في فهمه ، فمنهم

(٦٩) رسالة التقريب لحد المنطق ، **رسائل ابن حزم** تحقيق إحسان عباس ، ٤ : ١٣٧ ، ١٣٨ ، ط/ دار الأندلس.
(٧٠) أنظر تفصيل الكلام في هذا الموضوع في كتابه **(الإحكام)** ٣ :٩٧ وما بعدها .
(٧١) أنظر **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس** ، لسالم يفوت ، ط/ دار الأندلس ، ص ١١٩ .

من يفهم لأول وهلة بحكم قدرته وعمله باللغة ، ومنهم من يتخلف ويتأخر . ويدافع ابن حزم عن عمومية الدلالة بقوله بعد جولة جدالية طويلة مع خصومه في الرأي : **«اعلموا أن كل من لا يحمل كلام الله تعالى ، وكلام رسوله ﷺ على ظاهره وعمومه والوجوب ، فإن مذهبه الذي يصرح به، هو أنه متى أمره الله تعالى بأمر أو رسوله عليه السلام ، قال : لا أقبل شيئًا من هذا الكلام ، إذ لعل له تأويلاً، غير موضوعه في اللغة ، ولا أعمل بشيء مما أمرتني به ؛ لأنه ليس على الوجوب ، ولا على العموم ، إذ لعلك أردت به بعض ما يقع عليه . فاعرفوا الآن أن هذا هو الكفر الصريح ، والخروج عن الإسلام جهاراً ، لابد منه، أو من الرجوع إلى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ ، والائتمار للقرآن والسنن ، وأخذها على ما هي عليه في اللغة العربية والعمل بما جاء الأمر فيهما ، فهذا هو الإسلام ، فعليكم به ، وارفضوا ما خالفه مما ذكرنا قبل ، ففيه الهلاك»** (٧٢) .

ونستخلص من هذه المقدمة أن ابن حزم عندما حدَّد طبيعة الشريعة بكونها كاملة ومستوفاة لا تحتاج إلى تكميل برأي أو قياس أو استحسان ، وبأنها فوق العقل وبأنها بيان تفهم بشرائط البيان العربي ومنطق اللغة العربية فإنه قد بنى على ذلك أن مصدر الشريعة إذن هو النص قرآنًا أو سنةً ، وفرع عنهما فرعين وهما الإجماع والدليل ، وقال في بيان هذه الأصول : **«قال علي : ووجدنا في القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه ، ولما أمرنا به نبيه ﷺ عنه ، مما نقله عنه الثقات أو جاء عنه بتواتر أجمع عليه جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام ، فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث في وجوب طاعتها علينا ، فنظرنا فيها فوجدنا منها جملاً إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه ، فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة التي ذكرنا ، وذلك نحو قوله عليه السلام : «كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام» . فأنتج ذلك كل مسكر حرام . فهذا منصوص على معناه نصًا جليًا ضروريا لأن المسكر هو الخمر والخمر هي المسكر والخمر حرام ، فالمسكر الذي هو هي حرام . ومثل قوله تعالى : ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ . وقد تيقنا بالعقل الذي به علمنا الأشياء على ما هي عليه أن كل معدود فهو ثلث وثلثان ، فإذا كان للأم الثلث فقط وهي والأب وارثان فقط فالثلثان للأب ، هذا علم ضروري لا محيد عنه للعقل ، ووجدنا ذلك منصوصًا على المعنى وإن لم ينص على اللفظ. ومثل إجماع المسلمين على أن الله تعالى حكم بأن دم زيد حرام بإسلامه . ثم قال قائل : قد حلّ دمه . فقلنا : قد تيقنا بالنص وجوب الطاعة للإجماع وقد صح نقل الإجماع على أن دمه حرام. فلا يجوز لنا خلاف ذلك إلا بنص منقول بالثقات أو بتواتر أو بإجماع ناقل لنا. فهذا منصوص على معناه . ومثل أن يدعي زيد على عمرو بمال . فنقول : إن الله تعالى نص على إيجاب اليمين على عمرو ؛ لأن النص قد جاء بإيجاب اليمين على**

---

(٧٢) أنظر كتابه **الإحكام** ، ٣: ١٢٧ .

من ادُّعي عليه ، وعمرو مدَّعى عليه . فقد أوجب النصُّ اليمينَ على عمرو . فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلاً إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة ، وهي كلها راجعة إلى النص والنص معلوم وجوبه ، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرناه»(٧٣) .

فإذا اعتبرنا هذه الأصول وما قبلها من مرتكزات مبدئية تحدد طبيعة الدين وكماله واستيفاءه لكل ما طالب به الخالق الإنسان من معتقدات وأعمال أمكننا أن نتصور بسهولة أن إبطال القياس عند ابن حزم إنما قام أساسًا على بطلان الظن بإزاء العلم ، وإعمال العقل في تكميل الشرع إنما يقوم على الظن .

إن ابن حزم حين اعتبر الأصل الرابع من أصول التشريع هو الدليل ، فقد حاول أن يعوض القياس والرأي والاستحسان بأصل أقوى من حيث أنه يفيد اليقين . وأن يحد من سلطة العقل في قياس المظنون على المستيقن منه ، وهو أمر لا يقبل في الدين بوجه من الوجوه . فما الدليل بالنسبة لابن حزم؟ إن الدليل دليلان :

- دليل مأخوذ من النص .
- دليل مأخوذ من الإجماع .

أما الدليل المأخوذ من النص ، فهو النتيجة المنطقية للنص ، ويمكن لهذه النتيجة أن تتصور في خمسة أمثلة رئيسية :

١ـ مثال بناء النتائج على المقدمات فحين يكون هناك مقدمتان منصوص عليهما لكن النتيجة ليست منصوصة في أحدهما ؛ فهاتان المقدمتان تفضيان حتمًا إلى تلك النتيجة كقوله (ﷺ) **«كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام»** فالنتيجة الحتمية هنا هي أن كل مسكر حرام .

٢ـ مثال تعميم دلالة الشرط المعلق بصفة ، فحيث وجد ذلك الشرط وجب ما يتعلق به . مثل قوله تعالى: **﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾** فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له ، فهذا الحكم مفهوم من عموم الشرط .

٣ـ مثال التضمن الذي يتجلى فيه تضمن اللفظ لمعنى لازم للمعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ . مثل قوله تعالى : **﴿إن إبراهيم لأوّاه حليم﴾** فهذا يعني لا محالة نفي السَّفه عن إبراهيم ، ومثال ذلك أيضًا ما يفهم من قوله مثال : **﴿ولا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما﴾** فهذا يعني لا محالة النهي عما هو أكثر من القول لأف ، والنهر للوالدين .

---

(٧٣) **المصدر السابق** ، ١ : ٦٨ .

٤- مثال لاستصحاب فيما لم ينص على تحريمه أو فرضيته ويستفاد الحكم فيه من كونه لم ينص على تحريمه، ولم ينص على فرضه ، فهو مباح . وهو الذي يدخل فيما سماه الفقهاء الاستصحاب ، أي أن يظل الشيء على أصل الإباحة المنصوص عليها حين يقدم دليل على التحريم أو على الفرضية .

٥- المثال المستفاد من دلالة اللزوم والاقتضاء التي يطلق عليها المناطقة دلالة التضمن(٧٤) . فهذه هي الأمثلة المستفادة من النص . وهي التي تندرج في الدليل .

وأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ما يستفاد من الإجماع عمومًا ، إن لم نقل إنه يعني أنواع الإجماع كاستصحاب الحال ، والإجماع على ترك قول ما ، والإجماع على أن حكم المسلمين سواء. وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها .

فإذا كان الدليل بهذه السعة ، ورهينًا بالنصوص وبإجماع المسلمين ؛ فقد اندرج فيه بعض أنواع القياس كما هو معلوم ، كالقياس المنصوص على علته ، والقياس الجلي واندرج فيه الاستصحاب . وكان الخلاف بين ابن حزم وبين غيره في هذه المسائل الثلاثة خلافًا لفظيًا . والحق مع ابن حزم ؛ لأن هذه الأقسام التي مثل بها للدليل كلها مفهومة من النص . وليست خارجة عنه ، وليست من القياس في شيء كما قال الشيخ محمد أبو زهرة(٧٥) .

ومما له أهمية منهجية في هذا السياق أن ابن حزم يفرق بين الدليل وبين الاستدلال ليقطع الطريق أمام القياس . فهو يقرر أن الاستدلال غير الدليل ؛ لأنه قد يستدل من لا يقع على الدليل . وقد يوجد الاستدلال وهو طلب الدليل ممن لا يجد ما يطلب . وقد يرد الدليل على من لا يطلبه بالصدفة كأن يطلع عليه في كتاب أو يخبره به مخبر(٧٦) ثم إن الدليل غير خارج عن النص والإجماع أصلاً وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط ، والعلة لا تسمى دليلاً ، والدليل لا يسمى علةً فالعلة هي كل ما أوجب حكمًا لم يوجد قط أحدهما خاليًا من الآخر - وهو ما نسميه اليوم القانون الطبيعي - كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات ، فذلك من طبعها ، وها هنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة ، والعلة دليلاً ففحش غلطهم ، وسموا حكمهم في شيء لم ينص عليه بحكم قد نُصّ عليه في شيء آخر دليلاً ، وهذا خطأ ، بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله(٧٧) .

(٧٤) **المصدر السابق** ، ٥ :١٠٦ .
(٧٥) **ابن حزم** للشيخ محمد أبو زهرة ، ص ٤٠٠ وما بعدها .
(٧٦) **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم ، ٥ :١٠٧ .
(٧٧) **المصدر السابق** ، ص١٠٨ .

لم يكتف ابن حزم بتقرير أصول الشريعة التي هي القرآن والسنة والإجماع والدليل ، وإنما مضى يبطل قواعد كان معمولاً بها في المناهج التشريعية لدى المذاهب الفقهية الأخرى وهي القياس ، وتعليل الأحكام والاجتهاد بالرأي والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع . فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يخرج من ظاهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به(٧٨) فهو كما يقول أبو زهرة لا يأخذ إلا بالنصوص ، ولا يأخذ من النصوص إلا ظاهرها(٧٩) .

ويهمنا أن نشير إلى قاعدة أساسية من قواعد منهجه في الجدال ، وإبطال ما يبطله وإثبات ما يثبته من آراء . ذلك أنه عندما يبطل رأيًا أو فكرةً أو اجتهادًا كالقول بالقياس فإنه لا يقف عند حد الإبطال وإنما يطالب القائلين بأدلتهم في الإثبات فإذا لم يكن لديهم دليل ، اعتبر ذلك مؤيداً لإبطاله ، وإن كان لهم دليل أو عدة أدلة استعرضها واحداً واحداً ثم كر عليها ببيان ضعفها وسقوطها واحداً واحداً . ومنطقه في ذلك يقوم على الأساس التالي :

ـ أنه يطالب بالدليل على الدعوى المثبت والنافي على حد سواء ، بدليل قوله تعالى ﴿ **قل إنما حرَّم ربي الفواحشَ ما ظَهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم يُنَزِّل به سلطانًا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾(٨٠) فقد حرم الله تعالى بنص هذه الآية أن يقول أحد على الله عزَّ وجل شيئًا لا يعلم صحته ، وعلم صحة كل شيء ، مما دون العقل وبدائه الحس لا يعلم إلا بدليل ، فلزم بهذه الآية أن من ادعى إثبات شيء أن يأتي عليه بدليل . كما قال تعالى : ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾(٨١) فأوجب تعالى على كل مدَّع للصدق في دعواه أن يبرهن على ذلك . ووجدنا كل ناف مدَّعيًا للصدق في نفيه ، ووجدنا كل مثبت مدَّعيًا للصدق في إثباته فلزم البرهان كلتا الطائفتين .

ـ أن كل أمر يثبت بيقين ، فلا يخلو في يقيننا به إما أنه بسبب إدراكنا إياه بالحس ، وإما ببديهة العقل، وإما بمقدمات راجعة إليهما . فإذا ادَّعى مدع أن ذلك الحكم الذي تعلق به يقيننا قد بطل وانتقل من حاله المعهودة التي آمنا بها إلى حال أخرى مناقضة فعليه وحده الدليل ؛ لأن المثبت بشيء المستيقن له بدليل ما قام عليه إثباته من حس أو بديهة أو نص أو إجماع فقد كفاه الإثبات تلك المراجع المثبتة التي لم تتغير في يقينه .

(٧٨) مفهوم المخالفة هو ثبوت نقيض الحكم المنطوق به للمسكوت عنه ، ويسمى «دليل الخطاب» أيضا . وله عدة أنواع من مفهوم الحصر ، ومفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، وبعض الأصوليين ، ومنهم الظاهرية ، وكثير من الأحناف لا يعتدون بالمفهوم . أنظر **أصول التشريع الإسلامي** ، لعلي حسب الله ، ط/ دار المعارف بمصر ١٩٧١م .
(٧٩) **ابن حزم** للشيخ ابي زهرة ، ص ٤٢١ .
(٨٠) **سورة الأعراف** : الآية ٣٣ .
(٨١) **سورة النحل** : الآية ٦٤ .

ويوضح ابن حزم في سياق إبطال القياس هذا المعنى قائلاً :

«قال علي : وإنما أوقع أصحابنا في الكلام في هذه المسألة اختلافهم في القياس ، ولا معنى للتطويل فيها والشغب ؛ لأن البراهين على صحة قولنا في إبطال القياس كثيرة جداً واضحة ، فلا معنى لمدافعة القائلين به بمثل هذا بل نقول لهم : علينا البرهان في صحة قولنا بإبطاله ، فإذا أثبتناه سألناكم عن أدلتكم على إثباته ، ولا نقنع بأن نقول : إن الشيء إذا ثبت أنه باطل فلا معنى لتكلف إقامة الحجة على ضد ما تيقنت صحته ، وإن كان هذا قولاً صحيحًا . ولكنَّا نقول لهم : هاتوا كل ما تحتجون به في إثباته ثم علينا نقضه كله بحول الله تعالى وقوته ثقةً منا بوضوح الأمر في إبطاله وسهولة المأخذ في ذلك، وأنه ليس من الغامض الخفي لكن من الواضح الجلي ، وقد استوعبنا ذلك ولله الحمد في باب الكلام في القياس والعلل من كتابنا هذا . وفي كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب» أيضًا . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . واحتججنا لهم بكل ما شغبوا به وزدناهم احتجاجًا بما لم يحتجوا به لأنفسهم ، وبيَّنا بطلان كل ما يمكن أن يموه به في ذلك مموه وبالله تعالى التوفيق »[٨٢] .

كان ابن حزم يطالب خصومه بأدلة إثبات القياس . وكان لا يقبل أن تكون الأدلة إلا من النصوص المفسرة على ظاهرها . أي أنه كان يطالب خصومه بأن ينهجوا منهجه وينزلوا عند أسس هذا المنهج الظاهري ليقبل منهم . وقد فاته أن كثيراً من الأحكام الفقهية المعمول بها كانت قد أسست على (القياس) فرفض الرأي والاستحسان والقول بالمصالح المرسلة والقياس والاجتهاد كان بمثابة رفض المدونات الفقهية المعمول بها أو بعض أحكامها على الأقل . بل إن بعض المذاهب الفقهية قد قام في معظم أحكامه على القياس نظرًا لكونه لم يعتمد السنن والأخبار لقلة ما كان موجوداً منها بين يدي مؤسسيه وهو المذهب الحنفي ، فثارت في وجه هذاالمذهب ثورة المحدثين الذين كانوا يرون أن السنن كانت من الوفرة بحيث تضع حكمًا لكل مسألة . واختلطت النزعات الفقهية بالشعوبية والعروبية. وهذا ما يوضحه النص التالي :

لقي مذهب أبو حنيفة صدمتين عظيمتين ، هما جمهور علماء الإسلام في القرن الثاني ، وهما المحدثون والمتكلمون من أهل السنة ، شنوا عليه غارة شعواء ؛ فأهل الحديث يرون أن السنة أصل مكين في التشريع مكمل للقرآن من غير أن ننظر إلى علل الأحكام فنقيس عليها ولا إلى أصول عامة فنستحسن، ومن المحدثين نشأ أهل الظاهر الحامدون على نصوص الشرع بالحرف غير ناظرين إلى مقاصدها وعللها . فإذا لم يجدوا نصًا قالوا لا ندري . وأحجموا عن الفتوى ، زاعمين أن مذهب

(٨٢) أنظر الإحكام ، ١ : ٧٧ .

الكوفيين فلسفة فارسية صيرت الفقه الذي هو شرع وتعبُّدٌ ، عملاً وضعيًا من أوضاع البشر ، وقالوا : إننا إذا نظرنا إلى المعنى أو العلل صرنا مشرعين بفكرنا لا ممثلين متعبدين . ولزم انحلال الشريعة وعدم الوقوف عند حدها ، مع أنا نرى القوانين البشرية لا يتجاسر عليها بل يوقف عند حد منطوقها ومفهومها، فكيف بما هو شرع إلهي ، ولولا الوقوف عند نصوص الشرائع ما انضبط حكم . بل كان ذريعة للحكم بالهوى . فكل ما كان له غرض وكان له فضل بيان ونظر ، أمكنه أن يدعي القياس والعلل، ويعجز من لم يكن ذا قدرة على البيان عن الحجة ، ولذا قال عليه السلام «**فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض**» فاتباع النظر والقياس انخلاع عن قيد الشرع . وكم لهم من عبارة قاسية ضد أهل الرأي حتى إنهم إذا عابوا أحداً قالوا : إنه عراقي أو من أهل الرأي ، وانضاف إليهم المتكلمون من أهل السنة فرأوا أن الشريعة تعبد محض لا نظر فيه ولا مجال للقياس والرأي ، فكل ما ثبت عن الشرع لزم التعبد به ؛ لأنَّا إذا قلنا : إن هناك عللاً ومصالح لزم تعليل أفعال الله ، والله منزه عن الغرض، وأن يصله نفع من خلقه ، ويلزم أيضًا التحسين والتقبيح العقليان ، وهذا مدار الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، وإن خالف المتكلمون المحدثين في كون السنة أصلاً من أصول التشريع ، ولهذا نجد بعض أتباع أبي حنيفة من رؤوس المعتزلة كبشر بن غياث المريسي (ت ٢٦٧هـ) الذي تنسب إليه المريسية (طائفة من المرجئة)[٨٣] .

كيف فهم ابن حزم القياس ؟ وماذا اعتمد في إبطاله ؟

قال : «**القياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع ، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع ، لاتّفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم . هذا قول جميع حُذّاق أصحاب القياس ، وهم أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين . وقالت طوائف من الحنفيين والمالكيين : لاتفاقهما في نوع من الشبه فقط**» [٨٤] .

ثم ذكر أقسام القياس الثلاثة : قسم الأشبه والأولى ، ومضمنه إذا حكم في أمر معين بحكم معين كان ذلك الحكم أولي لذلك الحكم . وقسم المثل كقول أبي حنيفة ومالك : إذا كان الوطء في نهار رمضان عمداً تلزمه الكفارة فالمعتمد للأكل مثله من ذلك الحكم . وإذا كان الرجل يلزمه في ذلك الكفارة فالمرأة ـ الموطوءة باختيارها عامدة ـ في وجوب الكفارة عليها مثل الرجل . وقسم الأدنى كقول الشافعي إذا كان مس الذكر ينقض الوضوء فلمس الدبر الذي هو عورة مثله كذلك .

(٨٣) أنظر **جدل العقل والنقل** لمحمد الكتاني ، ص ٦٤٧ : ٦٤٨ .
(٨٤) أنظر (**الإحكام . . .**) ٧ : ٥٣ .

ثم يعقب ابن حزم : « **فهذه أقسام القياس عند المتحذلقين القائلين به . وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة . وقالوا : لا يجوز الحكم ألبتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار ، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها ، متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم ، أو بدليل من النص أو الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحداً . والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولابد . ولا يجوز غير ذلك أصلا وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به**»(٨٥) .

وقد جاءت ردود ابن حزم على الأمثلة التي احتج بها أصحاب القياس من أحكام القرآن وآياته كقوله تعالى : **﴿ولا تقل لهما أف﴾** وقوله تعالى : **﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئًا﴾** وقوله تعالى **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾** ، في سياق القياس في أحكام هذه الآيات على الحوادث والمقادير التي هي أكثر من ذلك من باب أولى . جاءت ردود ابن حزم أحيانًا متكلفة شنيعة ظاهرة السخافة وقوية أحيانًا أخرى ، حسب الأمثلة التي يدور حولها الخلاف فهو عندما يتقيد بحرفية اللفظ ويتجاهل دلالة التضمن والالتزام فيه يبدو سخيفًا ، ولاسيما حين يتشبث بظاهر اللفظ وحدود معناه بغير زيادة مدعيًا أننا فهمنا الحكم الذي انتهى إليه القياسيون بقياسهم ، من السياق العام أو من آيات أخرى وأحاديث منصوص فيها عموم الحكم .

مثال ذلك : عندما قال القياسيون إن قوله تعالى : **﴿ولا تأكلوا أموالكم بالباطل﴾** يسمح لنا بأن نقيس النهي أيضًا فيما عدا الأكل من اللباس وغيره إذا كان بالباطل فإن ابن حزم يرد عليهم : إنما علمنا أن ما عدا الأكل حرام بقول رسول الله ﷺ **«دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»** ، وبآيات أخرى ، فبالحديث المذكور حُرِّم التصرف في أموال الناس بغير ما أمر به الله تعالى بالأكل وغير الأكل ، ولو تركنا والآية المذكورة ما حرم بها شيء غير الأكل (٨٦) .

فرده هذا ظاهر السخافة ؛ لأنه يدَّعي أن المسلمين لم يفهموا تحريم أكل الأموال بالباطل ولا تحريم الانتفاع بها بأي وجه بالباطل إلا من حديث خطبة الوداع ، لا من الآية السالفة . وظاهر السخافة أيضًا من عدم فهمه للمجازية العامة في لفظ (الأكل) التي تفيد تحريم كل انتفاع إذا كان قائما على الباطل . وإلا ما قَصدُ الشارع من تحريم الأكل فقط من مال باطل دون اتخاذ الكسوة منه ، أو البيت أو كل وجه من وجوه الانتفاع ؟ فاذا احتج علينا بأنه الله تعالى لا يسأل عن أفعاله . وأن هذه الأحكام تعبدية . قلنا له إن بديهة العقل التي يعتبرها مصدراً من مصادر المعرفة الضرورية تعلمنا أن حكمته

---

(٨٥) **المصدر السابق** ، ٧ : ٥٥ ، ٥٦ .

(٨٦) **المصدر السابق** ، ٧ : ٦٢ .

تعالى وعدله منزهان عن أن تكون أحكامه مجرد معان لفظية جزئية ، لا يستفاد منها حكم عام يمكن إجراؤه من كل الحوادث المماثلة.

الظاهر أن ابن حزم يصيب ويخطىء في ردوده ، وتحليله للآيات والأحاديث ويستعمل «القياس» في تعليله لإبطال القياس أحيانًا ؛ لأن القياس حكم غريزي في العقل . وفي هذا السياق نورد قوله بنصه :

وإنما عوّل القوم على التمويه والكذب والتلبيس على من اغتر بهم ، فقالوا : « **إن أصحاب الظاهر ينكرون تماثل الأشياء ! ثم جعلوا يأتون بآيات وأحاديث ومشاهدات فيها تماثل أشياء . وهذا خداع منهم لعقولهم ، وما أنكرنا قط تماثل الأشياء ، بل نحن أعرف بوجوه التماثل منهم ، لأننا حققنا النظر فيها ، فأبانها الله تعالى لنا ، وهم خلطوا وجهة نظرهم ، فاختلط الأمر عليهم ! وإنما أنكرنا أن نحكم في صفاتها من أجل ذلك في الديانة بتحريم أو إيجاب أو تحليل ، دون نص من الله تعالى ، أو رسوله ﷺ، أو إجماع من الأمة ، فهذا الذي أبطلنا»**[٨٧] . ويبلغ به الأمر أن يستنكر «حديث معاذ» عندما بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن ، حتى لا يكون هنالك سبيل للاستدلال به على الاجتهاد . ثم لا يلبث أن يقبل الاجتهاد. ولا يقبل القياس ، لأنه يعلم أن هناك أحاديث نبوية ورد فيها (الاجتهاد) على أنه مباح [٨٨] . والخلاصة أن مبحث إبطال القياس عند ابن حزم يتطلب دراسة معمقة ومفصلة ؛ لأنه يتناول في بابه كل عمل العقل على سبيل الرأي والاستحسان والقياس ، والمصالح المرسلة وسد الذرائع ، فيبطلها جميعًا ، ويستعرض نصوصًا كثيرة من آيات وأحاديث ، وأخبار فيفصل الكلام فيها على منهجه ، كلها مما يترتب عليه الكثير من الأحكام المهمة والحقائق التاريخية الحَرِيّة بالمراجعة والتمحيص .

المعطيات العامة :

عندما اخترنا ابن حزم ممثلاً لتأصيل الفكر الإسلامي في التراث الإسلامي ، من بين عدد كبير من أعلام الثقافة الإسلامية في الأندلس فقد بيّنا أن هذا الاختيار كان مبنيًّا على أساس ما قدّمه ابن حزم من أعمال علمية كانت هادفة في مجموعها نحو تأصيل المنهج الإسلامي في العقيدة والشريعة والأخلاق والسياسة والاجتماع . والمنهج الإسلامي الذي هو أبرز مقومات الفكر الإسلامي يقوم أساسًا على مجموعة من الثوابت ، دون أن يعني ذلك جموده أو وقوفه دون مراعاة المتغيرات العقلية والحضارية

(٨٧) **المصدر السابق** ، ٧: ١٩٧ ، ١٩٨ .
(٨٨) **المصدر السابق** ، ٧: ١١٣ ، ١١٤ .

التي يفرزها التطور المعرفي والحضاري للإنسان . وكانت عبقرية ابن حزم ـ كما تبدّت لنا ـ تتمثل في كونه عاش عصره ، وانشغل بمشكلات ذلك العصر . واهتم بمصير الأمة الإسلامية ، أو بالأحرى بوحدتها السياسية والعقدية والأخلاقية والتشريعية . وقد تبلور انشغاله بأمر الوحدة في مشروع متكامل ، تصدى في قسم منه للفكر التشكيكي والفلسفي الذي كان يحاول زعزعة العقيدة الإسلامية في نفوس المؤمنين بها عن طريق طرح طائفة من القضايا الكلامية أو الفلسفية أو التشكيكية ، ولاسيما ما يتعلق منها بإنكار النبوات . والأخذ بمنطق العقل وحده . وتصدى في قسم آخر من ذلك المشروع لتقويم الفكر الكلامي الذي تمثله فرق المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والأشاعرة ، وكان هدفه الأكبر أن يبعد العقيدة الإسلامية عن تعقيد منطق العقل وحيرته ، وتناقضاته ؛ لذلك لم ير بُدًا من أن يوافق المعتزلة والأشاعرة في بعض آرائهم ، دون أن يحل مشكلات تعارض العقل مع الوحي في عمقها تجاه الحرية الإنسانية أو القضاء والقدر ، ومسألة العدل الإلهي ، منطلقًا من إيمان راسخ بأن هناك جبراً طبيعيًا يقتاد النفس بحكم تكوينها الطبيعي لمصيرها واختياراتها التي تبدو أنها متاحة لها بحسب ضرورة الحس وبداهة العقل . ولكن تلك الاختيارات لا يمكن إنجازها بغير «الاستطاعة» التي هي عطاء الله وإمداده للإنسان ، إذ بإرادة هذا الإنسان وحدها لا يمكن إنجاز شيء . وقد كان ابن حزم بعيداً عن النزعات التأويلية التي مثلها المعتزلة ، فأخذ بظاهر النصوص القرآنية في مسائل العقيدة ، مؤثراً الإطمئنان الثابت الذي تسكن إليه النفس المؤمنة في ظل القرآن على ذلك الاطمئنان الزائف الذي يبعثه العقل عندما يؤول كل شيء ، ويلوي أعناق النصوص لترضي منطقه ، ثم لا يلبث ذلك الاطمئنان أن يتبدد تحت وطأة الواقع أو حيرة السؤالات التي لا تتوقف عن البناء والهدم والإبرام والنقض .

ثم تناول في قسم آخر من ذلك المشروع الجانب التشريعي في الفقه الإسلامي ، وهو أهم أقسام ذلك المشروع . فوضع منظومة مغايرة لأصول الفقه ، تعتمد القرآن والسنة وحدهما ، وتنكر ما عداهما من قياس أو استحسان أو اجتهاد بالرأي ، ولم يكتف بهذه المنظومة ، بل مضى يعيد مراجعة الفقه الإسلامي بكامله ؛ فوضع مدونة للأحكام الفقهية على أساس «المذهب الظاهري» الذي يرجع إليه الفضل في ترسيخه وتدوينه ، وتطبيقه في كل مجالات الفقه من عبادات ومعاملات وأحكام مختلفة .

لقد لاحظت خلال قراءتي لبعض تراث ابن حزم ولاسيما كتاب (الفصل في الملل . . .) أن ابن حزم قد جمع في منهجه الفكري بين العقل والنقل على نحو لم أجده عند غيره . فعندما نقرأ لابن حزم في غير مجال الفقه وعلم الكلام نجده عالمًا دقيقًا ، يأخذ بالمعطيات الحسية والعقلية ، ويتبنى المنطق الأرسطي ، مع بعض التعديل ، معولاً على الحس والتجربة ، رافضًا الاستقراء بالناقص الذي عول

عليه العلماء في كثير من آرائهم . مزكيًا العقل بإطلاق . كما قال : «**وقد بينا في باب الكلام في الكيفية من هذا الديوان مشاركة العقل للحواس في جميع مدركاتها ، انفراده دونها بأشياء كثيرة . فلولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ، ولا عرفنا الله عز وجل . ومن كذب عقله فقد كذب شهادة الذي لولاه لم يعرف ربه ، وحصل في حال المجنون ، ولم يحصل على حقيقة**»(٨٩) .

ومن مظاهر هذه النزعة العقلية الصارمة ، أنه حين ميّز بين المدركات الحسية وبين المدركات العقلية ، واعتبر أن الحس قد يفوته إدراك الدقيق أو اللطيف من المحسوسات ، أو إدراك بعض الظواهر التي لم تلاحظ قط بالنسبة إليه ، جعل المدركات العقلية واقعة في طبيعة العقل ، فما لا يدركه العقل غير موجود ألبتة . وفي هذا السياق رد قول القائلين بالاستدلال بالشاهد على الغائب ؛ لأنه ليس في العقل غائب سوى ما هو معدوم أو غير معقول . فقال : «**فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم ألبتة**»(٩٠) .

غير أن هذا العقل إذا كان بهذه الحال بالنسبة للحواس ، فإنه لا يمكنه إدراك الكون على غير الصورة التي هو عليها ، أي أنه لا ينفُذ بطبيعته إلى ما وراء الظواهر من تعليل تلك الظواهر ذاتها ، ولمَ جاءت على هذه الصورة دون غيرها ؟ وإذا كان هذا هو عجز العقل في مجال الطبيعيات ، فهو في مجال الكليات الشرعية ، وما يتفرع عنها من أحكام أشد عجزًا .

وهذا ما يقرره بوضوح بقوله : ومن الناس من يستشهد بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله كمتطلب في العقل عللاً موجبة لجزئيات الشرائع . فإنه ليس من العقل إلا وجوب الائتمار للأول الخالق فقط في أيّ شيء أمر به (٩١) . أو قوله : «**ليس في الشرائع علة أصلاً ، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط . وليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر.ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر . فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به ، فإذا لم ترد ، فلا سبب يوجب شيئًا أصلاً ، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط**» (٩٢) .

فابن حزم يقول بأن التعليل في الظواهر الطبيعية ، بمعنى إيجاب الحوادث ضمن شروط معينة من توالي الأسباب والمسببات هو خاص بالعلوم الطبيعية ، وليس يصح شيء من ذلك في العلوم الشرعية . لذلك نجده يحصر دور العقل في مجال الشرعيات في التلقي للأوامر والنواهي والمعتقدات

(٨٩) أنظر **التقريب لحد المنطق** رسائل ابن حزم ، ٤ : ٣١٤ .
(٩٠) انظر **ابن حزم رائد الفكر العلمي** لعبد اللطيف شرارة ، ص ٨٥ .
(٩١) **التقريب لحد المنطق** ، ص ٣١٧ .
(٩٢) أنظر **ابن حزم رائد الفكر العلمي** ، ص ٨٨ .

كما جاءت بها النصوص . من غير إعمال التأويل أو محاولة التكييف مع منطق التعليل . وبهذه الصورة جمع بين النقل والعقل ، عندما أعطى لكل منهما سلطته في ميدانه .

إن ما أنجزه ابن حزم في مستوى التشريع كان تحقيقًا للحرفية في التشريع ، بدل الغائية . ومن الصعب على أيّ فقيه أن يصمد في وجه المتغيرات المتلاحقة للمجتمع الإسلامي بإقرار تشريع حرفي لا يأخذ بغير ظاهر النصوص ، ولا يقول لا بالقياس ، ولا بالاجتهاد . ولذلك لم يُقَدّر لابن حزم برغم كل ما عاناه من متاعب ، وأظهره من تفوق علمي ، وقوة على الجدل ، أن يجعل غيره ، وغير طائفة من تلاميذه وأتباعه القليلين مقتنعين بتلك النزعة الحرفية في التشريع ، تلك النزعة التي لا تقبل بحال من الأحوال جعل الفقه الإسلامي منظومة تتحرك مع المقاصد والغايات للإنسان . ذلك أن التاريخ وحده هو الذي كان بإمكانه أن يكشف أين تكمن وحدة المجتمع الإسلامي . هل تكمن في الركون إلى النص، وتفسير النص ظاهريًا والحد من سلطان العقل ؟ أم تكمن في العقل الذي لا يثبت اليوم أمرًا إلا نفاه غدا . أم تكمن في الحد الوسط بين النقل والعقل ؟

الواقع أن الوحدة الإسلامية العقدية والتشريعية لا يمكن أن تتأسس إلا على اليقين لاعلى التخمين. ولذلك لم يتردد ابن حزم في اعتبار اليقين كامنًا في ظاهر النصوص ومحصوراً في العمل بها لا غير في مجال العقيدة والشريعة . بخلاف مجال الطبيعيات الذي لا معَوَّل فيه إلا على الحس وبديهة العقل والاستقراء التام . ولذلك أعلن بغير تحفظ أن كل ما صح في العقل بعيان أو برهان فهو في القرآن أو في كلام النبي ﷺ أو هو لا يتعارض معهما بحال .

لقد قام ابن حزم بقراءة منطق أرسطو قراءة إسلامية ؛ فأثبت منه ونفى ، وعدّل ، فالتقى مع الفكر الفلسفي حين لم يتعارض مع الوحي ، وحاول وضع منظومة عقلية تجمع في نسقها بين عقلانية الكون الطبيعي ، وبين ميتافيزيقية الدين ، فتلك عمادها العقل ، وهذه عمادها الوحي . حاول ذلك في مرحلة من تاريخ الإسلام كانت الحاجة ماسة إلى هذا التوفيق . ويمكن أن نستخلص من هذه التجربة الحزمية بكل ما فيها من عمق وخصب ومعاناة ، هذه الحقيقة : فكلما مضى التاريخ الإسلامي إلى أبعد في الزمان والمكان زادت أزمة التفريق بين العقل والوحي نتيجة تطرف المتطرفين والغلاة في الأخذ بأحادية العقل ، أو أحادية النص . وحينئذ تشتد الحاجة إلى التوفيق بينهما من جديد ، وعلى نحو يستجيب لمستوى فكر العصر الذي يواجه تلك الأزمة .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

الاشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت . ٣٢٤هـ)

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

ابن بسام ، على بن بسام (ت ٥٤٢هـ)

الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة ؛ تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار الثقافة ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد (ت. ٤٥٦هـ)

- الإحكام في أصول الأحكام ؛ تحقيق احمد محمد شاكر ؛ تقديم احسان عباس ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٨٠م.
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالالفاظ العامية ، الامثلة الفقهية ؛ تحقيق احسان عباس، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٥٩م.
- رسائل ابن حزم الأندلسي ؛ تحقيق احسان عباس ، الطبعة الأولى ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١م/ ١٩٨٣م.
- الفصل في الملل والاهواء والنحل ، بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٥م.
- المحلي ؛ تحقيق أحمد محمد شاكر ، بيروت : دار الفكر ، (١٩٨٠م)

الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت. ٧٤٨هـ)

ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، بيروت : دار المعرفة ، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت. ٥٤٨هـ)

الملل والنحل ، بيروت : دار المعرفة ،١٩٧٥م.

صاعد الأندلسي ، أبو القاسم صاعد بن أحمد (ت . ٤٦٢هـ)

طبقات الامم . . . ؛ تحقيق حياة العبد بوعلوان ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٥م.

المقري ، أبو العباس أحمد بن محمد (ت. ١٠٤١هـ)

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ؛ تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار صادر (١٩٧٨).

ابن منظور ، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)

لسان العرب ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار صادر ، ١٣٠٠هـ.

ابن النديم ، أبو النديم ، أبو الفرج محمد بن أسحاق (ت٤٣٨هـ)

الفهرست ؛ تحقيق المازندراني ، بيروت : دار المسيرة ، ١٩٨٨م.

ثانيًا : المراجع :

القرآن الكريم

حسب الله ، علي

اصول التشريع الإسلامي ، الطبعة السادسة ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٤٠٢هـ/ ١٨٨٢م.

دائرة المعارف الإسلامية

حررها شتروتمان ، بيروت : دار المعارف ، ١٩٣٣م.

أبو زهرة ، محمد

ابن حزم : حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٧م.

شرارة ، عبد اللطيف

ابن حزم : رائد الفكر العلمي، بيروت : المكتب التجاري للطباعة (-١٩).

العلايلي ، عبد الله

المعجم بيروت : (د. ن) ، ١٩٥٥م

الكتاني ، محمد

جدل العقل والنقل ، الدار البيضاء : دار الثقافة (-١٩).

كرد علي ، محمد

الإسلام والحضارة العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٨م.

النشار ، علي سامي :

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٨م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة السابعة ، القاهرة دار المعارف ، ١٩٧٧م.

يفوت ، سالم

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس ، الدار البيضاء : المركز العربي ، ١٩٨٦م.

ابن الحاج التجيبي القرطبي
ومسائل بيوعه في معيار الونشريسي

الأستاذ : مصطفى بنسباع

ابن الحاج التجيبي القرطبي
ومسائل بيوعه في معيار الونشريسي

الأستاذ : مصطفى بنسباع(*)

مستخلص البحث

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام :

الأول : محاولة كتابة ترجمة متكاملة لابن الحاج انطلاقًا من المصادر مع مناقشة رواياتها .

والثاني : تعريف بنوازل ابن الحاج في معيار الونشريسي مع تحليل نوازل البيوع فقط ، من حيث طبيعتها وموضوعها وأهميتها التاريخية .

والثالث : محاولة تحقيق نص ورد في كل من مخطوط الخزانة العامة في الرباط رقم ج ٥٥ وكتاب المعيار ج ٩ وذلك لإثبات أن نوازل ابن الحاج التى نقلها الونشريسي فيها بعض الزيادات على مخطوط الرباط .

AL-QADI IBN AL-HAJ AT-TUJIBI AND HIS JURIDICAL DECREES ON COMMERCIAL TRANSACTIONS IN AL-WANSHARISI'S MI'YÁR

By

Mustapha Bensbaa

(ABSTRACT)

This paper is divided into three parts. The first part constitutes an attempt to write a comprehensive biography of Ibn Al-Haj (6th century A.H.) in the light of a variety of primary sources, and on the basis of a critical approach.

The second part examines quotations from Ibn Al-Haj's Nawazil (decrees with socio-economic implications) in Al-Wansharisi's Mi'yar, a much later source, analyzing those decrees related to commercial transactions exclusively, while stressing their nature, content and historical importance.

The third part constitutes an attempt to edit a historical text that was reproduced in manuscript number 55 at the Public Library of Rabat and which was also cited by Al-Wansharisi in his Mi'yar. The object of this comparison is to demonstrate that the texts which have been attributed to Ibn Al-Haj and which were also reproduced by Al-Wansharisi contain some additions which do not appear in the "original" manuscript.

(*) دبلوم الدراسات العليا في التاريخ ، أستاذ مساعد ، كلية الآداب ـ تطوان ـ المغرب .

مقدمة :

لا شك أن الفقهاء المالكية في الغرب الإسلامى قد لعبو دوراً مهمًا فى قيام الدولة المرابطية ، ويكفى أن نسترجع الأدوار الدعوية والسياسية لكل من فقيه القيروان أبي عمران الفاسى الذي وجّه الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي ، إلى الفقيه وجاج بن زلو اللمطي ، في المغرب الأقصى [١]، هذا الأخير طلب من تلميذه عبد الله بن ياسين ، مرافقة الأمير الجدالي لممارسة الدعوة في صحراء المغرب الأقصى [٢] .

ولمّا بدأت دعوة عبد الله بن ياسين تتبلور وتطمح إلى إقامة كيان سياسي ، انطلاقًا من الجنوب المغربي مدّ لها فقهاء سجلماسة أيديهم لتنتقل إلى الشمال [٣] ، وبعد أن سيطر الأمير يوسف بن تاشفين على كل المغرب ، استصرخه أهل الأندلس وفقهاؤها الذين تحالفوا معه لتخليصها من التشرذم والتجزئة التي أوجدها ملوك الطوائف ولردع الممالك النصرانية فى الشمال [٤] .

ولم يتوقف دور فقهاء المالكية خلال العصر المرابطي عند المساهمة بجانب الأمراء المرابطين فى إنجاز الوحدة السياسية بين المغرب والأندلس ، بل لعبوا دوراً مهمًا فى ممارسة السلطة القضائية والتشريعية من خلال توليهم وظائف القضاء والشورى والفتيا ، ولعل هذا الدور الذي لعبه الفقهاء في هذا الميدان يبرز بجلاء من خلال العدد الوافر من تراجم فقهاء العصر المرابطي الذي احتفظت لنا به كتب التراجم المعاصرة [٥] والمتأخرة [٦] .

وتولّد عن هذه الممارسة حصول تراكم إنتاجي في ميدان معرفي هو ما عرف بكتب الفتاوى أو الأحكام أو النوازل أو المسائل فى كل من المغرب والأندلس .

واللافت للنظر أن الأندلس قد تفردت خلال العصر المرابطي بإنتاج العديد من الكتب في هذا الفرع من الفقه الإسلامي نكتفي بذكر بعضها ، مثل نـوازل ابـن رشـد «الجد» (٤٥٠ ـ ٥٢٠ هـ) [٧]،

---

(١) انظر مقدمة الدكتور سامى النشار لكتاب أبى بكر المرادى الحضرمى : **السياسة أو الإشارة فى تدبير الإمارة** ، الدار البيضاء ، ١٩٨١ ، ط ١ ـ ص ١٠ .

(٢) ابن أبي زرع القاسى ، **الأنيس المطرب بروض القرطاس** ، الرباط ، ١٩٧٣ ـ ص ١٢٧ .

(٣) ابن عذاري : **البيان المغرب** ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، بيروت ١٩٨٠ ، ط ٢ ، ج ٤ ـ ص ١٣ .

(٤) المصدر نفسه ـ ص ٤٨ .

(٥) مثال ذلك كتاب القاضي عياض : **ترتيب المدارك** .

(٦) مثاله كتاب محمد بن مخلوف ، **شجرة النور الزكية** .

(٧) حققها الأستاذ محمد الحبيب التجكانى لنيل دبلوم الدراسات العليا بالمغرب سنة ١٩٧٨ ، ونشرها فى جزءين بعنوان : **مسائل أبى الوليد ابن رشد** ، عام ١٩٩٢ م، ثم حققها الأستاذ المختار بن الطاهر التليلي لنيل الدكتوراه بتونس عام ١٩٨٦ ، ونشرها فى ثلاثة أجزاء ببيروت ١٩٨٧ ؛ وانظر ترجمة ابن رشد عند التجكانى فى ج ١ ـ ص ٢١ وما بعدها ، وعند التليلي أيضا فى ج ١ ـ ص ٢١ وما بعدها .

ونوازل أبي المطرف عبد الرحمن الشعبي المالقي ، ونوازل أبي الوليد هشام بن أحمد الهلالي الغرناطي المعروف بابن بقوي (ت: ٥٣٠هـ)الاخيران ما يزالان مخطوطين [٨]، ونوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير اللخمى اللورقي ، أعدها للطبع الأستاذ محمد لوخبزة [٩]، ونوازل أبى القاسم أحمد بن محمد بن عمر التميمى المعروف بابن ورد ، درسها المستعرب الهولندي «فان كونتكسفيلد» ، والمسائل والأجوبة لابن السيد البطليوسى (٤٤٤ ـ ٥٢٠هـ) ، طبع جزءاً منها إبراهيم السامرائى [١٠]، وأخيراً نوازل أو مسائل ابن الحاج .

ابن الحاج :

اسمه و مولده :

اتفقت جل المصادر التى ترجمت له ، على أن اسمه هو محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبى [١١]، وأضاف تلميذه ابن بشكوال «ابن بطير» [١٢] بين إبراهيم والتجيبى ، وكنّاه كل من القاضي عياض وابن القطان وابن مخلوف والمقري [١٣] بأبي عبد الله ، وتكاد تجمع المصادر على أنه هو المعروف أو الذى عرف بابن الحاج [١٤]، ووطنه المقري بقرطبة حيث قال القرطبي .

ودقق ابن بشكوال فى تاريخ ولادته ، حيث ذكر أن مولده فى صفر ثمان وخمسين ، وأربعمائة ، بينما عياض والضبي وابن مخلوف ، اكتفو بذكر السنة فقط .

(٨) انظر مقدمة الدكتور محمد بن شريفه لكتاب : **مذاهب الحكام فى نوازل الأحكام** ، للقاضى عياض وولده محمد، بيروت ١٩٩٠ ، ط ١ ـ ص ١٢ .

(٩) نفس المصدر والصفحة.

(١٠) انظر مقدمة الدكتور رضوان الداية لكتاب : **الإنصاف لابن السيد البطليوسى** ، دمشق ، ١٩٨٧ ، ط ٣ ـ ص ١٣ ,

(١١) انظر : القاضى عايض ، **الغنية** ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ط ١ ـ ص ٤٧ ؛ وأحمد بن يحيى الضبي : **بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس** ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٥١ ؛ وأبا الحسن النباهي : **تاريخ قضاة الأندلس** ، بيروت (د.ت) ص ١٠٢ ؛ وأحمد المقرى ، **أزهار الرياض فى أخبار عياض** ، الربط ١٩٧٨ ج ٣ ص ٦١ .

(١٢) ابن بشكوال : **الصلة** ، تحقيق إبراهيم الأبيارى ، بيروت / القاهرة ١٩٦٦ ج ٨ ـ ص ٨٤٤ .

(١٣) **الغنية** ، نفس الصفحة ونظم الجمان ، تحقيق الدكتور محمود على مكى ، بيروت ١٩٩٠ ط ١ ص ٢٤١ ؛ **وشجرة النور الزكية فى طبقات المالكية** ، بيروت ١٣٤٩هـ ، ص ١٣٢ ؛ **وأزهار الرياض**، ص ٦١ . أثير انتباه القارئ الكريم إلى أن الإشارة أو الإحالة على مصادر ترجمة ابن الحاج السابقة ، بالإضافة إلى **أعلام** الزركلي والتي سترد فى هذا البحث ، ستكون إلى الصفحات المذكوة أو اللاحقة لها .

(١٤) عياض والضبي والنباهي وابن بشكوال وابن مخلوف وخير الدين الزركلي : **الأعلام** ، بيروت ١٩٨٠ ، ج ـ ٥ ص ٣١٧ .

شيوخه ، ثقافته وتلاميذه :

تفقَّه على أيدي شيوخ بلده قرطبة ، حيث أخذ الفقه عن أبي جعفر أحمد بن رزق وأبي الحسن بن حميدين [١٥]، وأبي عبد الله محمد بن فرج الفقيه [١٦]، وقيد الغربي واللغة والأدب على أبى مروان عبدالملك بن سراج [١٧]، وسمع على عدد من الشيوخ ، اتفق القاضي ، عياض وابن بشكوال على اسمائهم، وهم : أبو الحسن العبسى وأبو القاسم خلف بن مدير البغدادي وحازم بن محمد [١٨]، وانفرد القاضى عياض بذكر اثنين هما الجياني وابن الطلاع ، في حين انفرد ابن بشكوال بذكر اثنين هما أبو علي الغساني وأبو الحسن بن خشاب البغدادي .

أما ثقافته ، فقد حلاه ابن مخلوف بالإمام الفقيه الحافظ العالم المشاور القدرة ، أمَّا تلميذه القاضى عياض ، فقد قال إنه كان حسن الضبط ، جيد الكتب ، كثير الرواية ، له حظ من الأدب ، في حين أن النباهى قال عنه إنه من جله الفقهاء ، وكبار العلماء معدوداً فى المحدثين والأدباء وكان معتنيًا بالحديث والآثار ، جامعًا لها ، مقيداً لما أشكل من معانيها ، ضابطًا لأسماء رجالها ورواتها ذاكرًا للغريب والأنساب واللغة والإعراب ، وعالمًا بمعانى الأشعار والسير والأخبار ، اما الفقيه أبو عبد الله القوري، فقد وصفه بـ « **شيخ القاضي أبى الفضل**» [١٩]، وشار الفقيه أبي الوليد بن رشد [٢٠]، فهو إذن أستاذ القاضي عياض وند لابن رشد .

ولا شكٍ أن رجلاً مثل هذا قد خلَّف تراثًا فكريًا مهمًا ، مصداق ذلك ما يقوله ابن بشكوال من أنه «**قيد العلم عمره كله ، وُعنى به عناية كاملة ، ما أعلم أحداً فى وقته عُنِيَ به كعنايته**» ، كما أن صاحب «**طبقات المالكية**» ذكر أن« **له كتبًا مؤلفات ودواوين مصنفات**» [٢١] ويفصل ابن مخلوف أكثر فيذكر عناوين بعض هذه المصنفات حيث يقول : «**ألف النوازل المشهورة وشرح خطبة صحيح مسلم وكتاب الأيمان والكافي في بيان العلم وفهرسة وغير ذلك**» [٢٢]. وللأسف الشديد إننا لا نعرف من تلك المصنفات

---

(١٥) **الغنية** ص ٤٧ .

(١٦) **الصلة** ج٣ـ ص ٨٤٤.

(١٨) **الغنية والصلة** نفس الصفحتين في هامش ١٥ ، ١٦ .

(١٩) يقصد القاضى عياض .

(٢٠) الونشريسى : **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب** ، خرَّجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجى ، الرباط / بيروت ١٩٨١ ، ص ١ ج ٦ ـ ص ٤٨٤ .

(٢١) نقلاً عن إبراهيم القادرى بوتشيش ، «مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية مادته التاريخية »، مجلة دار النيابة ، عدد ٢١ ، سنة ١٩٨٩ ، ص ٢٥ .

(٢٢) **شجرة النور** ، ص ١٣٢ .

الكثيرة إلا الخمسة المذكورة أعلاه ، بل الأدهى من ذلك أنه لم يصلنا منها - في حدود علمي - إلا كتاب النوازل [٢٣] أو نوازل الأحكام [٢٤].

وقد كان هذا الكتاب إلى عهد قريب فى عداد التراث الفقهي الأندلسي المفقود ، إلى أن ظهرت منه أخيرًا أربع نسخ [٢٥] عرّف إبراهيم القادرى بأهمية الموجود منها فى خزانة الرباط ، والغريب أن عناوين الأبواب تحمل لفظ مسائل [٢٦]، وليس نوازل وكل نازلة تبدأ بلفظ «مسألة» ولست فى حاجة إلى التذكير بأهمية هذه النوازل فيكفى أن أذكر أن عددا من الفقهاء اللاحقين قد استفادوا منه[٢٧]، كما أن أبحاثًا حديثة جعلته موضوعًا لها [٢٨].

تتلمذ على ابن الحاج عدد من أعلام الأندلس والمغرب ، منهم القاضي عياض الذي يقول : **«قرأت عليه فى داره بقرطبة ، جميع كتب غريب الحديث لأبي محمد بن قتيبة وعارضت كتابي بكتابه... وصحّحت كثيراً من شواهده ... وأجازنى في جميع روايته»** [٢٩] ؛ وابن بشكوال الذى يقول : **«قرأت عليه وسمعت وأجاز لى بخطه»** [٣٠]. ويذكر الضبي وابن مخلوف آخرين ممن تتلمذوا عليه ، أمثال الحافظ أبو الوليد بن الصباغ وأبو الحسن بن الفقيه وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم ، وابن أحمد ومحمد بن سعادة وأبو بكر بن ميمون وغيرهم [٣١].

وظائفه :

ذكر ابن بشكوال أن شيخه كان يقوم بوظيفة التدريس ، حيث كان له مجلس بالمسجد الجامع بقرطبة يسمع الناس فيه [٣٢]، واختلفت المصادر حول توليته وظيفة الفتيا ، حيث قال كل من النباهي ،

---

(٢٣) كما يسميه ابن مخلوف.

(٢٤) كما يسميه النباهي والمقري والزركلي ، بينما لم يذكره تلميذاه القاضي عياض ، وابن بشكوال.

(٢٥) إحداها في الخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم ج ٥٥ ، والثانية بخزانة المرسى بتونس والثالثة والرابعة عند خواص فى سلا وأكادير.

(٢٦) انظر ، **مخطوط نوازل ابن الحاج** ، الخزانة العامة ، الرباط ، رقم ج ٥٥ - ص ١ ومابعدها.

(٢٧) منهم الأزدى فى : **مفيد الحكام فى نوازل الأحكام** ، والبرزلى فى : **جامع مسائل الأحكام** وابن سلمون وابن رحال فى : **تضمين الصناع** وصاحب " **كتاب في الفقه** " ؛ انظر : مقال بوتشيش ص ٢٧ ، كما أن الونشريسى اعتمد عليه كثيراً ، كما سنرى فيما بعد.

(٢٨) مثل مقال بوتشيش السابق وأربع مقالات مشتركة لكل من محمد بن عبود ومصطفى بنسباع ، تحت الطبع فى مجلات : AL QUNTARA , DER ISLAM والمناهل.

(٢٩) **الغنية**، ص ٥٨.

(٣٠) **الصلة** ، ص ٨٤٤.

(٣١) **شجرة النور** ، ص ١٣٢.

(٣٢) **الصلة** ، ص ٨٤٤.

والمقرى والزركلى ، ينقل بعضهم عن بعض وجميعهم متأخرون ، أنه كان بصيراً بالفتيا راسمًا فى الشورى ، وكانت الفتوى في وقته تدور عليه ، أما تلميذه ابن بشكوال ، فقد سكت عن قضية الفتيا هذه، بينما قال تلميذه الثاني القاضي عياض، أن الأمير على بن يوسف **«قد اعتمد على فتواه بعد وفاة ابن رشد صاحبه»** (٣٣)، وروايته أدعى للقبول ؛ لانه معاصر للأحداث .

وأجمعت كل المصادر التي ترجمت له ، على أنه تولى القضاء ، لكنها اختلفت حول ما إذا كان تولى قضاء قرطبة فقط ، كما جاء عند كل من القطان وابن بشكوال والزركلى أم أنه تولى قضاء الجماعة كما جاء عند الضبي والنباهي والمقري والقاضي عياض ، وهكذا اختلف تمليذاه حول هذه النقطة وإن كان كل منهما قد ذكر أنه تولى القضاء مرتين ، فما وجه الحقيقة فى هذا الموضوع ؟

لعل تحليل روايتي ابن القطان والقاضي عياض ، تساعدنا على حل المشكلة ؛ فقد ذكر ابن القطان في أحداث سنة ٥١٤ هـ ، أن الأمير على بن يوسف **«قد عزل أبا عبد الله بن أصبغ عن القضاء بقرطبة وولى أبا عبد الله محمد بن الحاج قضاءها»** (٣٤)، وبما أن تلميذا ابن الحاج القاضي عياض وابن بشكوال قد اتفقا، على أنه تولى القضاء مرتين ، وأضاف عياض قائلا : **«وكانت أمور الأندلس الكبار قد صرفها إليه أمير المسلمين** (٣٥)**، أيام قضائه وفتواه ، واعتمد على فتواه بعد وفاة ابن رشد صاحبه»**(٣٦) فيمكن أن نستنتج من الرواية الأولى أن ابن الحاج تولّى قضاء قرطبة فقط من سنة ٥١٨هـ إلى سنة ٥٢٠هـ وهي سنة وفاة ابن رشد ، ثم تولى قضاء الجماعية من سنة ٥٢٠هـ إلى سنة ٥٢٩ هـ وعن السلوكه في أداء وظيفته، يقول النباهي والمقري إنه كان ثقة وصاحب دين ، وابن بشكوال : إنه كان **«فى ذاته لينًا صابراً طاهراً حليما متواضعًا ، لم يحفظ له جور فى قضية ولاميل بهواه ولا أصغى إلى عناية ، وكان كثير الخضوع لذكر الله»** (٣٧).

وفاته :

تجمع المصادر على أنه مات مقتولا ، حيث يقول ابن بشكوال ومعاصره الشاعر والمؤرخ أبو بكر يحيى بن محمد الأنصارى المعروف بابن الصيرفي (ت: ٥٦٠هـ) أنه : **«قتل مظلومًا»** (٣٨) ، ويصفه

---

(٣٣) **الغنية** : ص ٤٧ .
(٣٤) **نفس المصدر والصفحة** .
(٣٥) يقصد على بن يوسف ، تولى الإمارة بين ٥٠٠ و ٥٣٧ هـ.
(٣٦) **الغنية** ، ص ٤٧ .
(٣٧) **الصلة** ، ص ٨٤٤.
(٣٨) نفس المصدر ورواية ابن الصيرفى ، احتفظ لنا بها ابن عذاري الذي يحيل عليه بقوله: « قال أبو بكر بن يحيى بن محمد الأنصارى " **البيان المغرب** ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ١٩٨٠ ، ط٢ ، ج٤ ص٩٣ .

القاضي عياض بالشهيد [٣٩]، كما تجمع المصادر على أنه طعن وهو ساجد في الركعة الأولى من صلاة الجمعة بالمسجد الجامع بقرطبة ، لكنها تختلف حول ما إذا كان قد مات في المسجد [٤٠]، أو أنه حمل في نعش بدمائه فمات عند العصر [٤١]، أو العشي [٤٢]. كما ينفرد ابن بشكوال برواية تقول أنه دفن يوم السبت الموالي لقتله ، وتختلف أيضا حول أداة الاغتيال ، حيث يذكر القاضى عياض أنه **«طعن بحديدة»**، وابن الصيرفي أنه **«ضرب بخنجر»** ، وصاحب (طبقات المالكية) أنه **«ضرب بسكين»** [٤٣].

وتسكت بعض المصادر عن قاتله ، حيث تبنى فعل القتل للمجهول [٤٤]، وتضيف مصادر أخرى أن قاتله قتل في الحين في صحن الجامع [٤٥] وينفرد صاحب طبقات المالكية برواية تقول أن قاتله هو : **«رجل معتوه يقال له ابن درس»** [٤٦]، كما ينفرد ابن الصيرفي بالرواية التي نقلها لنا ابن عذاري ، والتي تقول إن القاتل لم يكن وحيداً ، بل كان له مساعد ، قتل أيضًا فى عين المكان ، وهاك نص روايته : **«أكب رجل عليه ... فضربه بخنجر .... وبطش بالضارب وحز رأسه فرفع فى عصًا ، وشهر رجل آخر سيفه ، فقتل به وألحق بصاحبه»** [٤٧].

أما عن زمن اغتياله ، فإن ابن عذارى نقلاً عن ابن الصيرفي وابن مخلوف ، يكتفيان بذكر سنة الاغتيال وهى ٥٢٩ هـ ، وعياض وابن بشكوال والضبي وابن القطان ، يتفقون على شهر صفر من السنة المذكورة ، وإن لم يحدد الضبي اليوم بالضبط ، بل اكتفى بالقول بأنه حدث فى العشر الأواخر ، وذكر ابن القطان أنه حدث «لخمس بقين من صفر» ، فى حين اتفق تلميذا ابن الحاج القاضي عياض بتحديد ابن بشكوال ، على أنه حدث **«الأربع بقين لصفر»** ، وانفرد صاحب «طبقات المالكية» بتحديد التاريخ بيوم الجمعة ٢٦ رمضان ٥٢٩ هـ ، وإن كنت لا أدري لماذا رجَّح إبراهيم القادرى بوتشيش هذه الرواية وأخذ بها ، فإني أميل إلى رفضها ؛ لأنها انفردت بهذا التاريخ ، كما انفردت بنسبة فعل القتل إلى معتوه ، لتبقى روايات كل من ابن القطان وعياض وابن بشكوال ، هى الأدعى للقبول ، **أولا** : لأن

---

(٣٩) **الغنية** ، ص ٤٧ .

(٤٠) روايات عياض وابن بشكوال والضبي وابن مخلوف والزركلي والمؤلف المجهول صاحب طبقات المالكية نقلاً عن بوتشيش ، ص ٢٥ .

(٤١) رواية ابن الصيرفى عند ابن عذارى ج ٤ ص ٩٣ .

(٤٢) ابن القطان ، **نظم الجمان** ، ص٢٤١ .

(٤٣) **الغنية** ، ص ٤٧ ؛ **والبيان المغرب** ، ج ٤ ص ٩٣ ؛ وبوتشيش ص ٢٥ .

(٤٤) **الصلة والبغية وشجرة النور والبيان والأعلام.**

(٤٥) **الغنية ونظم الجمان.**

(٤٦) نقلاً عن بوتشيش ص ٢٥ .

(٤٧) **البيان المغرب** ، ج ٣ ـ ص ٩٣ .

عياض وابن بشكوال تلميذان لابن الحاج ومعاصران للحدث ، **ثانيًا** : لأنهما اتفقا على نفس التاريخ بالتدقيق، أي اليوم والشهر والسنة أما الضبي ، فقد قدم تاريخ الحدث بيوم واحد .

ويمكن أن نحل هذه المشكلة إذا عرفنا أن عادة المؤرخين الإسلاميين ، هى أن يحددوا تواريخ الأحداث التي تحدث بعد العشرين من الشهر القمرى بعبارة «إن بقين» لاحتمال أن يكون الشهر ناقصًا ، ولفظ بقين إذا كان كاملاً [48] لهذا يمكن أن نعتبر أن الضبى لأنه متأخر رجَّح أن يكون الشهر كاملا ، بينما القاضي عياض وابن بشكوال وهما شاهدان معاصران عرفا التاريخ بالتدقيق .

تبقى المشكلة الأهم ، وهي سبب اغتياله ؛ فقد سكتت عنه خمسة [49] من المصادر الثمانية التى اعتمدتها ، واكتفى عياض بالقول : **«وجهل السبب وكثر التخوض فيه»** [50]، بينما حاول صاحب طبقات المالكية أن يجعل منه عملاً فرديًا معزولاً قام به شخص معتوه بدون سبب ، أما ابن الأبار فى المعجم فد ذكر أن ابن الحاج قدَ عيَّن في أحد مساجد قرطبة إمامًا بدل الإمام الذي توفى ، وأسكنه في دار المسجد كما هو متبع في مثل هذه الحالات ، وكان يطمع فى هذه الوظيفة ، ابن الإمام المتوفى ، وهو غير صالح لتولى هذا المنصب [51] لكن عصمت عبد اللطيف دندش تقول إن هذه الرواية ضعيفة ؛ لأن ابن الإمام المتوفى كان معروفًا باسم أبي عامر وهو أشقر به برص ، والجاني الذي قتل ومساعده ، لم يعرف إسماهما ، لم تكن بهما هذه الصفات [52] لكن رواية ابن الصيرفى تقدِّم نصًا غايةً في الأهمية يقول : وقد تقدم ما كان من تحذيرالوالي ، خشيته على ابن رشد ، فكان الأمر الذى أصيب به هذا ، أى أن والي قرطبة ، ولعل المقصود هنا هو أن تاشفين بن علي ، كان يتوقع أن يتم اغتيال قاضي الجماعة بقرطبة ابن رشد منذ ما قبل سنة ٥٢٠ هـ هي السنة التي توفى فيها ابن رشد ، لكن الإغتيال نفذ في خلفه ابن الحاج .

إذن يمكن أن نستنتج أن الاغتيال لم يكن يستهدف منه ابن الحاج كشخص ، بل كموظف يشغل منصب قاضي الجماعة بقرطبة ولكن لماذا اغتيل قاضي الجماعة بقرطبة ؟ ومن هذه الجهة التي كان والي الأندلس يتوقع أن تنفذ هذا الاغتيال ؟

---

(٤٨) انظر : خليل بن أيبك الصفدى، **الوافى بالوفيات** ، طبعة هلموت ريتر ١٩٦٢ م.

(٤٩) هى: **الصلة والبغية والنظم وشجرة النور والأعلام.**

(٥٠) **الغنية** ، ص ٤٧ .

(٥١) نقلا عن عصمت دندش عبد اللطيف ، **الأندلس فى نهاية المرابطين ومستهل الموحدين** ، بيروت ١٩٨٨ ، ط ١ ص ٦٣ .

(٥٢) لم تذكر عصمت المصدر أو المرجع الذى استقت منه اسم ابن الإمام المتوفى وأوصافه.

ذكرت عصمت دندش أن السلطة المرابطية فى الأندلس ، قد شنت حملة ملاحقة، سجنت واستنطقت ـ علي اثرها ـ رموز حركة المريدين الصوفية (٥٣) سنة ٥٢٩هـ ، فسجن كل من أبي الحسن سيد المالقى وأبي بكر بن نمارة وأبي عبد الله بن الشبوقى وتساءلت هل كان لحادث اغتيال ابن الحاج علاقة بما حدث للمريدين ؟ (٥٤).

الواقع أن فقهاء المالكية خاصة الذين ارتبطوا بالسلطة المرابطية ، كانوا على خلاف مع الصوفية ، «خاصة المتمكنين فى علوم القوم» وذلك بإنكار بعض كراماتهم الصوفية ، ورفضهم لنظام الصوفية المعرفي ، المعتمد على الكشف والإشراق ، وأيديولوجيتهم التي كانت لها علاقة بالحركة الباطنية(٥٥) ، بالإضافة إلى إحتجاج المريدين على السياسة الجبائية المرابطية (٥٦) ، ونظرا لهذا الخلاف بين المتصوفة وفقهاء المالكية ، خاصة من الناحية المذهبية ، وبما أن الفقهاء مارسوا السلطة القضائية والتشريعية ؛ لذلك تم استهداف رأس هذه السلطة ، أي قاضي الجماعة بقرطبة ، وهذا ما يفسر خوف الوالى على قاضى الجماعة السابق بقرطبة ،كما يفسر أيضًا كون منصب القاضي بقرطبة ظلّ شاغرًا لمدة خمسة أشهر بعد اغتيال ابن الحاج (٥٧).

ولعل هذا الصراع يتأكّد بعد سنوات اندلعت ثورة المريدين سنة ٥٣٨ هـ ، فبعد ستة أشهر ، وحين تبيهَن للفقهاء القضاه في الأندلس ضعف المرابطين عن ردعها بسبب توزيع طاقاتهم العسكرية بين المغرب مع الموحدين والأندلس مع المريدين ، ضحوا بهم كسلطة تنفيذية ، وقاموا بثورة مضادة عرفت بثورة الفقهاء القضاة .

---

(٥٣) هى حركة سياسية كانت سرية فى بدايتها تعارض سياسة المرابطين فى الأندلس ، خاصة السياسة المالية والجبائية ، وبدأت تصطدم مع السلطة المرابطية منذ إحراق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي سنة ٥٠٣ هـ واستمرت تتنامى إلي أن أعلنت الثورة على المرابطين سنة ٥٣٩ هـ بقيادة ابن قسى ، قد ساهمت هذه الحركة في إسقاط الدولة المرابطية ، انظر عنها :

LAGARDERE. V, La Tariqua et la revolte des Muridun en 539/1144, en

Al Andalus. R.O.M.M, No 35, 1983, 1er sem, pp, 157 - 70

ومصطفى بنسباع **فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين** ، رسالة دبلوم الدراسات العليا ، جامعة فاس ١٩٨٧م مرقونة ، خاصة المبحث الثانى بعنوان « **من ولاية صوفية إلى إمامة سياسية** » ص ٩٣ وما بعدها ؛ والدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش ص ٤٩ وما بعدها والدكتور إبراهيم القادرى بوتشيش : **الحياة الاجتماعية فى المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين** ، أطروحة الدولة ، جامعة مكناس ، ١٩٩١ مرقونة ج٣ص٨٣٨ وما بعدها .

(٥٥) **فترة الانتقال** ص ١١٥ وما بعدها وص ١٢٦ و ١٢٧ .

(٥٦) نفسه فى ص ١١١ .

(٥٧) **نظم الجمان**، ص ٢٤٣ .

مسائل ابن الحاج في معيار الونشريسى :

لعل سؤالاً وجيهًا يطرح هو: لماذا مسائل ابن الحاج في معيار الونشريسى ، وقد وصلتنا من الكتاب الأصلى أربع نسخ حتى الآن والجواب: هو أن نسختي الخواص لم يمكن الرجوع إليهما فى هذا البحث ونسخة تونس يصعب الاطلاع عليها ، أما نسخة الخزانة العامة بالرباط ، فقد عدت إليها بالفعل، ومقارنة نصوص بعض نوازلها مع بعض نوازل ابن الحاج فى المعيار ، هي التي أوحت لي بإنجاز هذا البحث ذلك أني لاحظت وجود فروق بين نصوص نسخة الرباط وبين ما نقله الونشريسي[٥٨]، ويمكننى أن أقول منذ الآن أن الونشريسي نقل عن نسخة أقدم من نسخة الرباط، ولإثبات ذلك قمت بتحقيق أنموذج جواب نازلة إعتماداً على النسختين ، وجعلته ملحقًا لهذا البحث .

يبلغ عدد نوازل ابن الحاج فى معيار الونشريسي ٢٩٤ نازلة ، وهى إما سؤال فقط طرح على ابن الحاج ولو يورد الونشريسى جوابه [٥٩]، أو سؤال طرح على فقيه أو مجموعة من الفقهاء وأجاب عنه ابن الحاج [٦٠]، أو سؤال طرح على ابن الحاج وأجاب عليه [٦١] ، أو جواب لابن الحاج لم يورد الونشريسي سؤاله [٦٢]، ، أو جواب لأحد الفقهاء استشهد فيه بابن الحاج[٦٣] .

مسائل بيوع ابن الجاج فى المعيار :

يبلغ عدد نوازل بيوع ابن الحاج فى المعيار ٣٢ نازلة ، وهى تمتد من صفحة ٢٠٨ من الجزء الخامس إلى صفحة ٤٧٤ من الجزء السادس ، ولا توجد كلها بالمخطوط ج ٥٥ بل بعضها فقط ويبلغ عدد مسائل البيوع فى المخطوط ٦٥ مسألة ، تبدأ من صفحة ١٢ إلى صفحة ٤٠ ، تليها نوازل المعاوضة[٦٤] .

تنقسم هذه النوازل من حيث طبيعتها إلى سبعة أنواع :

١ـ سؤال طرح على ابن الحاج وأجاب عليه[٦٥] .

---

(٥٨) انظر هوامش تحقيق الملحق.
(٥٩) مثاله فى ج ٤ ص ١٦٢ .
(٦٠) مثاله فى ج ٣ ص ٤١٤ .
(٦١) أمثلته متعددة فى جميع الأجزاء.
(٦٢) مثاله فى ج ١ ص ٢٤٤ .
(٦٣) مثاله فى ج ١ ص ١٢٩ .
(٦٤) أمثلة من نوازل ابن الحاج المخطوطة ، نقلها الونشريسى ، ص ١٤، ١٧، ٢٣ ، ٢٩.
(٦٥) أرقام ٤، ٦ ، ٧ , ١٢ ، ١٤، ١٥ ، ١٨، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ من الجدول بعده.

٢ـ جواب لفقيه آخر استشهد أثناءه بنوازل ابن الحاج ، وهؤلاء الفقهاء هم : ابن لب [٦٦] والونشريسي [٦٧] وابن مرزوق [٦٨] وأبو عبد الله القورى[٦٩] .

٣ـ سؤال طرح على مجموعة من الفقهاء وأجاب عنه ابن الحاج ، مثل بعض المفتين [٧٠] أو بعض فقهاء القيروان [٧١] .

٤ـ سؤال طرح على فقيه بعينه وأجاب عليه ابن الحاج مثل ابن رشد [٧٢] والبرجينى [٧٣] .

٥ـ سؤال طرحه فقيه على آخر واجاب ابن الحاج عنه ، مثل سؤال القاضي عياض لابن رشد وجواب ابن الحاج [٧٤] .

٦ـ سؤال فقط طرح على ابن الحاج ، ولم يورد الونشريسي جوابه[٧٥] .

٧ـ أو بالمقابل جواب فقط لابن الحاج ولم يورد الونشريسي سؤاله[٧٦] .

قلنا إن النوازل التى صنَّفها ابن الحاج تحت خانة البيوع هى ٣٢ نازلة ، ولكن حين ندقق في موضوعاتها وانطلاقًا من عناوينها في الجدول المرفق يتبيَّن لنا ، أن عددًا منها لا يدخل تحت صنف البيوع ، فهناك نازلة عن الحيازة [٧٧] ، وأخرى عن إجبار المتفق [٧٨] ، وثالثة عن جواز احتطاب ثمار بيت المال [٧٩] ، وثلاثة عن الدين [٨٠] ، وأخيرة عن الصلح[٨١] .

معلوم أن النوازل ، إن لم تكن عبارة عن عقود موضوع سؤال وجواب ، ولم تكن مؤرخة ، فهي تطرح مشاكل للمشتغل بالتاريخ ، من حيث توطينها في الزمان والمكان ، لكن هناك تقنيات لتوطين

---

(٦٦) أرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٣٢ من الجدول.
(٦٧) أرقام ٨ ، ٩ ، ١٠ .
(٦٨) رقم ٥ .
(٦٩) رقم ٣٣.
(٧٠) رقم ١٩ .
(٧١) رقم ١٩ .
(٧٢) رقم ٢٣ .
(٧٣) رقم ٢٨ .
(٧٤) رقم ٢٧ .
(٧٥) رقم ١٦ .
(٧٦) رقم ١٣ .
(٧٧) رقم ٣.
(٧٨) رقم ٥ .
(٧٩) رقم ١١ .
(٨٠) أرقام ١٤ ، ١٨ ، ٢٠ .
(٨١) رقم ٢٧.

النازلة خاصة فى الزمان وذلك بالتعريف على ترجمة الفقيه الذى أفتى فيها ، أو استثمار أسماء الأعلام الذين يردون فيها ، كما أن أسماء الأعلام الجغرافية الواردة في النوازل تمكن من توطينها فى المكان ، ولن أقوم هنا بتحليل هذه النوازل لتوطينها بالتدقيق في المكان والزمان ، بل سأكتفى بالإشارة إلى التي يظهر ذلك من نصها .

فمن حيث الزمان ، لدينا نازلتين فى عصر بني عباد [٨٢] وأخرى من فترة الانتقال من بني جهور إلى بني عباد [٨٣] أما من حيث المكان ، فلدينا خمس نوازل وقعت فى قرطبة [٨٤]، وأخرى وقعت فى المرية واستفتى فيها قاضى قرطبة [٨٥] كما أننا عرفنا أصحاب ثلاث نوازل [٨٦] .

أما مصادر ابن الحاج في استنباط أحكام نوازل بيوعه التي نقلها صاحب المعيار ، فلدينا امثله عن اعتماده نص القرآن الكريم في نازلة واحدة [٨٧]، والقرآن والحديث معًا في أخرى [٨٨]، والسنة النبوية فى نازلتين [٨٩]، كما اعتمد كتب المذهب المالكي كالمدونة في نازلة [٩٠] والعتبية في أخرى [٩١]، وشاور معاصره ابن رشد في نازلتين [٩٢]، واعتمد حكم آخر في نازلة هو قاسم بن محمد [٩٣]، كما نقل حكم فقيه آخر في نازلة [٩٤]، وشوور من طرف ابن حمدين فى نازلة [٩٥] .

كما أن نوازلة كانت مصدرًا لفقهاء آخرين اعتمدوها أو استرشدوا بها فى استنباط أجوبتهم، مثل ابن لب الذى اعتمده أربع مرات [٩٦] والونشريسي نفسه ثلاث مرات [٩٧] وأبى عبد الله القوري الذي

---

(٨٢) رقمى ٩ ، ١١ .
(٨٣) رقم ٢٠ .
(٨٤) أرقام ٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ .
(٨٥) رقم ٢٥ .
(٨٦) أرقام ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٢ .
(٨٧) رقم ٢٣ .
(٨٨) رقم ١٣ .
(٨٩) رقمى ١٠ ، ٢٨ .
(٩٠) رقم ٤ .
(٩١) رقم ١٢ .
(٩٢) رقمى ١٥ ، ٢٦ .
(٩٣) رقم ٢٦ .
(٩٤) رقم ٢٠ .
(٩٥) رقم ٢٠ .
(٩٦) أرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٢٣ .
(٩٧) أرقام ٨ ، ٩ ، ١٠ .

اعتمد نوازل ابن الحاج مباشرة[٩٨] وأخرى بواسطة نوازل المعلم محمد بن إبراهيم اللخمي المعروف بابن الرامي في كتابة الإعلان بأحكام البنيان[٩٩].

وبخصوص الأهمية التاريخية لنوازل بيوع ابن الحاج فى المعيار ، يمكن أن نقول إنها احتفظت بإشارات عن الأوضاع الاقتصادية في الأندلس خلال عصري الطوائف والمرابطين ، وكذلك عن الأوضاع الاجتماعية وإن كانت سكتت عن الأوضاع الساسية والثقافية ، إلا أنها تعطي المعلومات عن النظام القضائى خلال العصرين .

فعن وضعية ملكية الأرض في الأندلس ، وردت إشارة في نازلة إلى ان بعض أراضيها كانت فى ملك بيت المال ، ونفس الشيء بالنسبة للعصر المرابطي ، ومن ثم فغلات تلك الأراضي كانت تعود إلى بيت المال[١٠٠] ، كم وردت إشارة فريدة إلى ملكية خصوصية للأرض هى «جنات» بها زرع ولعلها كانت ملكيات كبيرة لدرجة أن مالكيها كانوا يتفقون على استئجار حارس ليحرس مزروعاتها[١٠١] ووردت إشارتان إلى نوعين من المحصولات الزراعية هى القمح[١٠٢] والكرم[١٠٣] ، كما وردت إشارة وحيدة إلى تربية الأغنام لأكل لحومها[١٠٤] ووردت إشارة وحيدة عن صناعة تحويلية غذائية وهى طحن القمح في الأرحى[١٠٥] .

وفى ميدان التجارة تعرّفنا أن المواد الفلاحية هي مواد التبادل كالقمح الذى يكال بالمُدّ[١٠٦] ، ويمكن أن يقايض بالذهب[١٠٧] ، أو مواد تحويلية أخرى كالثوب الذي كان يباع بقيسرية الشقاقين بقرطبة[١٠٨] ، وعن المعاملات التجارية والمالية ؛ فقد عرفتنا هذا النوازل ببعض المشاكل التي تقع بين التجار ، كالخلاف بين رجلين تبايعا في قمح ثم اختلفا لسبب واختلفا حول من يؤدي مصاريف نقل القمح إلى منزل البائع[١٠٩] ، وآخرين تبايعا فى سلعة بدنانير على أن يدفع المشترى الثمن مقسطًا على

(٩٨) رقم ٣٣.
(٩٩) رقم ٥ ، نشر الكتاب فى مجلة الفقه المالكى والتراث القضائى بالمغرب ، وزارة العدل ، أعددت السنة ٢ دو القعدة ١٤٠٢ هـ ، شتنبر ١٩٨٢م ويتقدم الأستاذ عبد الله الدوادى .
(١٠٠) رقم ٨٣.
(١٠١) رقم ٧٧.
(١٠٢) رقمى ٨٩ ، ١٠٣ .
(١٠٣) رقم ٩٦ .
(١٠٤) رقم ٧٤.
(١٠٥) رقم ٩٦ .
(١٠٦) رقم ١٠٣ .
(١٠٧) رقم ٨٩ .
(١٠٨) رقم ٩٤ .
(١٠٩) رقم ١٠٣ .

أربعة أشهر لكن البائع طالبه فيما بعد بدفع الثمن كاملاً (١١٠)، ومثل ما كان يحدث في قيسارية الشقاقين حيث كان يشترط دفع درهم نحاس فى كل ثمانية دراهم (١١١)، كما كان بعض الأشخاص يحاولون ضمان الحصول على مؤخر ثمن بضاعة باعوها ، ولو تعارض ذلك مع أحكام الشرع ، حيث يشترط على زبونه« **أنه إن مات قبل حلول الأجل ، فإنه يؤخر ورثته بالثمن إلى الأجل**» (١١٢) .

وفى ميدان المعاملات المالية ، يقرض شخص آخر قرضًا على أن يرده له من عصير كرمه (١١٣)، كما أن مشترى داراً يمكنه أن يدفع ثمنها مقسطا على ثلاثة أعوام (١١٤) .

وعن البنية الاجتماعية للمجتمع الأندلسى ، لاتحدثنا نوازل بيوع ابن الحاج فى المعيار إلا عن شريحتين اجتماعيتين هما شريحة الأحرار والعبيد ؛ وأن أفراد الأولى كانوا يبيعون ويشترون أفراد الثانية(١١٥)، ويمكن أن نستنتج وجود شريحة إجتماعية من التجار الذين لا يستطيعون إدارة تجارتهم بمفردهم فيستعينون بوكلاء ، وربما كان نشاط هؤلاء التجار يتعدى الأندلس ، كذلك التاجر الذى غاب عن الأندلس فى تجارته وأوكل عليها وكيلاً ، فقام شخص يدعى أن له عليه دينا (١١٦)، ربما كا هناك ملاك عقارات يتركون إدارتها لوكلاء لهم ، كما يفهم من النازلة التي تتحدث عن «دعوى ساكن الدار شراها من وكيل القائم» (١١٧) .

أما عن الطوائف الدينية في الأندلس ، فنعرف أن المسلمين كانوا يتساكنون مع اليهود والنصارى ، من خلال النازلة التى تقول إن رجلا اشترى داراً لها بئر مشتركة مع دار مجاورة في ملك يهودي أو نصراني ، فيجيب ابن الحاج بأنه «ليس بعيب ؛ لأن الله أباح لنا طعامهم» (١١٨) .

لكن الملاحظة اللافتة للنظر هى أن نوازل البيوع هذه ، وهذا أمر طبيعى ، لم تقدّم معلومات عن الواقع السياسي للأندلس ، إلا بشكل عرضي في النازلة التي نقلها ابن الحاج عن ابن جابر حول حكم

(١١٠) رقم ٩٩ .
(١١١) رقم ٩٤ .
(١١٢) رقم ٩٦ .
(١١٣) رقم ٨٦.
(١١٤) رقم ٨٨.
(١١٥) أرقام ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٨ ، وكان العبيد مطلوبون ليبادلوا بالأسرى ، رقم ١٠٠ .
(١١٦) رقم ٩٩ .
(١١٧) رقم ٧٥.
(١١٨) رقم ٧ .

تغيير السكة نتيجة الأوضاع السياسية التي تولدت عن ضم مملكة بني عباد لمملكة بن جهور [(١١٩)]
أوعن الصراع بين مسلمي الأندلس والممالیك النصرانية في الشمال من خلال النازلة التي تتحدث عن
أسير مسلم اشترط النصارى افتكاكه بعلج بعينه ، أبي صاحبه بيعه إلا بأضعاف ثمنه .

(١١٩) رقم ٩٢ .

رقم النازلة	طبيعتها	موضوعها	زمنها	مكانها	صاحبها	المصدر الذي اعتمد عليه ابن الحاج أو استرشد به أو شاوره ، أو المرجع الذي اعتمد على ابن الحاج	الجزء والصفحة
١	جواب لابن لب	شراء دار لها بئر مشتركة مع دار يهودي أو نصراني	-	-	-	استشهد ابن لب بابن الحاج	ج٥ص٢٠٨
٢	،،	صفرة لحم الشاة ليست عيبا	-	-	-	،،	ج٥ص٢١٢
٣	،،	الحيازة	-	-	-	،،	ج٥ص٢٣١
٤	سؤال وجواب لابن الحاج	بيع ملك الغائب لدين عليه	-	-	-	-	ج٥ص٢٨١
٥	جواب لابن مرزوق	إجبار المتفق على استئجار حارس الزرع أوالجنان	-	-	-	استشهد ابن مرزوق بنوازل ابن الحاج بواسطة كتاب الإعلان بأحكام البنيان للمعلم محمد بن ابراهيم اللخمي (٢) ، المعروف بابن الرامي	ج٥ص٣٤٩
٦	سؤال وجواب لابن الحاج	من قام بعيب بعد أن أشهد بأنه قلب ورضى	-	-	-	-	ج٦ص٥٨
٧	،،	من باع خادما لزوجه في مرضه الذي توفي منه وثبت البيع ولم يعاين القبض	-	قرطبة (١)	-	عرضت عليه من طرف ابن حمدين	ج٦ص٧٩
٨	جواب للونشريسي	نفس النازلة السابقة	-	-	-	استشهد الونشريسي بفقهاء منهم ابن الحاج في فقرة بعنوان« وفي بعض كتب النوازل »	ج٦ص٨٦
٩	الجواب للونشريسي	فيمن باع من زوجه أو أم ولده نصف داره	عصر بني عباد	-	-	استشهد الونشريسي بفقهاء منهم ابن الحاج	ج٦ص٨٧
١٠	جواب للونشريسي	بيع الأب ما وهبه لولده لا يعد اعتصاراً	-	-	-	استشهد الونشريسي بابن الحاج وابن الحاج	ج٦ص٩١

(١) استنتجه من مكان إقامة ابن حمدين وابن عتاب وابن الحاج

رقم النازلة	طبيعتها	موضوعها	زمنها	مكانها	صاحبها	المصدر الذي اعتمد عليه ابن الحاج أو استرشد به أو شاوره ، أو المرجع الذي اعتمد على ابن الحاج	الجزء والصفحة
١١	سؤال للهرجيني وجواب لابن الحاج	هل يجوز احتطاب ثمار بيت المال وأكلها.	عصر بني عباد	-	-	-	ج٥ص٩٨
١٢	سؤال وجواب لابن الحاج	من حضر البيع في ربع ثم أثبت بعضه لنفسه	-	-	-	استرشد بالعتبية	ج٥ص٩٩
١٣	وجواب لابن الحاج	في بيع المضغوط.	-	-	-	استرشد بالقرآن الكريم والحديث الشريف	ج٥ص١٠١
١٤	سؤال وجواب لابن الحاج	من داين رجلاً عن أن يرد له من عصير كرمه .	-	-	-	استرشد بالمدونة	ج٥ص١٠٣
١٥	سؤال وجواب لابن الحاج	من باع دارا وحائط منها مدعماً بدعائم	-	-	-	استشار مع ابن رشد	ج٥ص١٦٢
١٦	سؤال فقط طرح على ابن الحاج	من باع لولده داراً بثمن وهبة إياه ثم مات المبتاع والأب	-	-	-	اورد الونشريسي جواب ابن رشد فقط	ج٦ص١٦٢
١٧	سؤال وجواب لابن الحاج	بيع الذهب بالقدح والقمح بالذهب (١)	-	-	-	-	ج٦ص١٦٢
١٨	سؤال وجواب لابن الحاج	من كان له على غائب عشرة أرطال ثابتة من آخر.	-	-	-	-	ج٦ص١٦٣
١٩	سؤال طرح على بعض المفتين وجواب ابن الحاج	هل يفسخ بيع دار مدخلها من دار أخرى.	-	-	-	-	ج٦ص١٦٣
٢٠	سؤال وجواب لابن الحاج	حكم من أقرض غيره مالاً من سكة ألغى التعامل بها .	فترة الإنتقال من بني جهور إلى بني عباد	قرطبة	-	نقلها ابن الحاج عن ابن جابر فقيه اشبيلية	ج٦ص١٦٣
٢١	سؤال وجواب لابن الحاج	من اشترى سلعة بثمن مقسط وأراد أن يرجعه كله قبل أجله .	-	-	-	-	ج٦ص١٦٤
٢٢	سؤال وجواب لابن الحاج	بيع العرف غير ملزم مالم يشتهر أو يحمل السلطان الناس عليه.	-	قرطبة	-	اختلف حكم ابن الحاج عن أبي عمر	ج٦ص١٦٥
٢٣	سؤال طرح على بعض فقهاء القيروان وجواب ابن الحاج	اذا ادّعى البائع أنه أعلم المبتاع بعيب وأنكر المبتاع.	-	-	-	انفق مع فقهاء القيروان	ج٦ص١٦٥

(١) تكررت هذه النازلة في الصفحة ٢٧١ من نفس الجزء

رقم النازلة	طبيعتها	موضوعها	زمنها	مكانها	صاحبها	المصدر الذي اعتمد عليه ابن الحاج أو استرشد به أو شاوره ، أو المرجع الذي اعتمد على ابن الحاج	الجزء والصفحة
٢٤	سؤال وجواب لابن الحاج	يفسخ بيع من اشترى إلى أجل وشرط إن مات يبقى الثمن على ورثته إلى أصله	-	قرطبة	ابن بخاتة وابن للفل	استرشد بالقرآن الكريم	ج٥ص١٦٦
٢٥	سؤال وجواب لابن الحاج	مولى عليه غائب بالمرية ووصية بقرطبة لا يمكنه بيع شيء من ماله بقرطبة	-	المرية وقرطبة	-	-	ج٥ص١٦٨
٢٦	سؤال وجواب لابن الحاج	هل يرد ثمن جارية بيعت وشهد شاهد بحريتها	-	قرطبة	-	شاور ابن رشد ابن الحاج فيها واعتمد ابن الحاج علي قاسم بن محمد	ج٥ص١٦٩
٢٧	سؤال القاضي عياض لابن رشد وجوابه وجواب ابن الحاج	هل يجوز لوكيل الغائب المصالحة عنه في يمين القضاء	-	-	القاضي عياض	وافق ابن الحاج ابن رشد	ج٦ص٢٣٣
٢٨	سؤال لابن رشد وجوابه لابن الحاج	شراء علج بثمنه بالإضافة إلى ما انفقه عليه صاحبه لافتكاك اسير به	-	-	-	استرشد بالسنة النبوية	ج٦ص٢٤٠
٢٩	سؤال وجواب لابن الحاج	من يدَّعى ملكية كتاب في يد غيره ، وشهود المدَّعى لم يشهدوا على عين الكتاب	-	-	-	-	ج٦ص٢٧٠
٣٠	سؤال وجواب لابن الحاج	من أسلم لامرأة ذهبًا في قمح ، وباع منه قمحًا بذهب إلى أجل ، فادعت أن ذلك كان في صفقة وادعًى أنه كان صفقتين	-	-	-	-	ج٦ص٢٧١
٣١	سؤال وجواب لابن الحاج	من تقايلا في قمح بعد أن نقله المشترى إلى بيته فعلى من أجره رده؟	-	-	-	-	ج٦ص٢٧١
٣٢	جوابن لابن لب	تغيير سكة بأخرى وأيهما يجب العمل بها	-	قرطبة	ابن جابر وابن عتاب	استرشد ابن لب ، بما نقله ابن الحاج عن ابن جابر وابن عتاب في الموضوع	ج٦ص٤٤٥
٣٣	أجوبة من أبي عبد الله القوري إلي الونشريسي منها نوازل في البيوع	لا رجوع في دار بها عيب لمن تطوع بعدم القيام به	-	-	-	وافق ابو عب داله القوري ابن الحاج فاستشهد به	ج٦ص٤٧٤

ملحق البحث

وهو عبارة عن تحقيق لنص جواب عن نازلة طرحت على ابن الحاج ، وردت في كل من المخطوط ج ٥٥ ـ ص ٥٠ والمعيار المعرب ج٩ ـ ص ٦١٣ . وقد رمزت لنسخة إبن الحاج بحرف (ح) ونسخة الونشريسي بحرف (و) .

جواب ابن الحاج عن سؤال حول ما باعه سير بن أبي بكر وعمَّاله من أملاك بيت المال

مسألة [(١)] فيما [(٢)] [باعه [الأمير] [(٣)]سير [(٤)] [بن أبي بكر] [(٥)] [اللمتونى] [(٦)] [والى إشبلية][(٧)] وعمَّاله [(٨)] [(٩)] [على بيت المالي] [(١٠)] سئل [القاضى] [(١١)] أبو عبد الله بن الحاج [(١٢)] فأجاب [بما هذا نصه][(١٣)] : تأملت السؤال ، ووقفت عليه [(١٤)] ، وبيت المال أنماه الله أحق ما أحتيط له ونظر بأحسن

(١) فى (و) وسئل ، احتفظنا بلفظ (ح) لأن كل النوازل الواردة في كتاب ابن الحاج تبدأ بهذه الصيغة .
(٢) فى (و) عما .
(٣) زيادة من (و) .
(٤) هو ابن عم يوسف بن تاشفين ، وقد ذكر ابن الخطيب أنه كان أحد قواد يوسف العسكريين الأربعة الكبار ، بعد معركة الزلاقة بقى سير قائداً للحامية العسكرية المرابطية في الأندلس سنة ٤٧٩هـ ، وأصبح أول والى مرابطي على إشبيلية وفي سنة ٥٠٠هـ أمره الأمير على بن يوسف على ولاية إشبيلية ، توفى سنة ٥٠٧هـ ، انظر ابن عذارى ، **البيان المغرب** ، ج ٤ ، تحقيق ومراجعة إحسان عباس ، بيروت ١٩٨٠ ، ط ٢ ، ص ٤٤ ، ٤٨ ، ٦٥ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ١٠٥ ، وصاحب **الحلل الموشية** : تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة ، الدار البيضاء ١٩٧٨م ، ط ١ ص ٧٢ ، وابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، ج ٦ ص ١١١ .
(٥) زيادة من (ح) .
(٦) زيادة من (و).
(٧) انظر فى وصفها ابن عبد المنعم الحميرى : **الروض المعطار فى خبر الأقطار** ، تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، بيروت ١٩٨٤ ، ط ٢ ص ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ .
(٨) لعل التقسيم الإدارى للأندلس خلال العصر المرابطى كان على الشكل التالى :
(أ) الولاية وتكون عاصمتها مدنية كبيرة وهى مقر الوالى .
(ب) العمل جمع أعمال وهو الوحدة الإدارية الكبرى .
(ج) الإقليم وهو الوحدة الإدارية الوسطى .
(د) القرية وهى الوحدة الإدارية الصغير . انظر عقد المعاوضة الذي أورده ابن الحاج المخطوط ج ٥٥ ص ٥١ ، ٥٢ ، وعماله هنا تعني حكام الوحدات الإدارية الكبرى التي تنقسم إليها ولاية إشبيلية .
(٩) زيادة من (ح).
(١٠) زيادة من (و).
(١١) زيادة من (ح).
(١٢) فى(و) وسئل ابن الحاج.
(١٣) زيادة من(ح).
(١٤) فى(ح) الواقع فوق هذا ، وإذا كانت العبارة أصلية فى الكتاب فإن النسخة التى بين أيدينا من كتاب نوازل ابن الحاج، ليست هى الأصلية ، لأنها لا تحوي النص الكامل للسؤال وإنما ملخصه .

النظر فيه فواجب على [كل] (١٥) من ولاه الله أمر المسلمين واستحفظه إياه حياطته [وحمايته] (١٦) والمنع منه إلا في حقه.

لكن ما سألت عنه مما باعه أبو محمد سير ، رحمة الله عليه ، بعد أن ثبت فيه السداد والضبطة لبيت المال ، فى تاريخ البيع ، لا يتوجة في باب العلم رده [الآن] (١٧)وإن (١٨) تاميره من أمير المسلمين(١٩) نظر الله وجهه ، ثم أمير المسلمين (٢٠) [وناصر الدين] (٢١) أيده الله [بنصره] (٢٢) بعده ، تأميراً يقتضى العموم ولم يبلغنا أنه مصر (٢٣) فيه على شيء دون شيء ، فهو عند كالمفوض له (٢٤) فى ذلك ، وبمنزلة المأذون له فيه (٢٥).

وكان رحمة الله من نصحاء هذه الدولة المباركة [وصدرا في أولياتها ، شد الله أزرها ، ورفع في الخير والتقوى عملها (٢٦) (٢٧)، مع ما كان عليه ، فيما (٢٨) اتصل بناء من التوسع بالأجناد (٢٩)، ومن آثاره الواضحة في باب الجهاد .

والله [تعالى] (٣٠) يجعل ذلك في ميزان أمير المسلمين [وناصر الدين] (٣١) ونوراً بين يديه [وعن يمينه يوم يعاده ، بفضل الله تعالى ورحمته] (٣٢) هذا الذي ظهر إلى فيما سألت عنه ، بعد استخارة الله

(١٥) زيادة من (و).
(١٦) زيادة من (و).
(١٧) زيادة من (ح).
(١٨) فى (و) ولأن.
(١٩) يقصد يوسف بن تاشفين ، ولد سنة ٤٠٠ هـ وتولى ٤٦٢ هـ وتوفي ٥٠١ هـ.
(٢٠) يقصد على بن يوسف بن تاشفين ، ثانى أمراء الدولة المرابطية بين ٥٠٠ هـ و٥٣٧ هـ.
(٢١) زيادة من (و).
(٢٢) زيادة من (و).
(٢٣) فى(و) قضى.
(٢٤) فى (ح)إليه.
(٢٥) فى (ح) ذلك.
(٢٦) فى (و) علمه والراجع أن الصحيح ما أثبته ليستقيم المعنى.
(٢٧) زيادة من (و).
(٢٨) فى (ح) فى ما.
(٢٩) فى (ح) للأجناد.
(٣٠) زيادة من (و).
(٣١) زيادة من (و) وهذا ما يؤكد ما ذهبت إليه من أن الونشريسى عاد إلى نسخة أقدم من نسخة الرباط.
(٣٢) زيادة من (و) ونفس الملاحظة السابقة.

تعالى[٣٣] [عليه][٣٤] وهو [سبحانه] [٣٥] العالم [٣٦] بحقيقة الصواب [والسداد] [٣٧] قاله محمد [بن أحمد][٣٨] بن الحاج .

---

(٣٣) في (ح) تعالى .
(٣٤) زيادة ن (و) .
(٣٥) زيادة من (و) .
(٣٦) ف(ح) الأعلم .
(٣٧) زيادة من (و) .
(٣٨) زيادة من (و) .

المصادر والمراجع

ابن بشكوال :

الصلة ، تحقيق : إبراهيم الابياري ، بيروت ، القاهرة ، ١٩٦٦م.

البطليوسي ، ابن السيد :

الإنصاف، تحقيق رضوان الداية ، الطبعة الثالثة، دمشق ، ١٩٨٧م.

بنسباع ، مصطفى :

فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين ، دبلوم دراسات عليا ، جامعة فاس ١٩٧٨م (منسوخة نسخًا).

دندش ، عصمت عبد اللطيف :

الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م.

بوتشيش ، إبراهيم القادري:

- مقالة : مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية مادته التاريخي ، عدد ٢١ ، دار النيابه ، ١٩٨٩م.
- الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين ، جامعة مكناس ، ١٩٩١م.

ابن رشد ، أبو الوليد :

مسائل ابن الوليد بن رشد ، تحقيق : محمد الحبيب التجكاني ، المغرب ، ١٩٩٢م.

الزركلي ، خير الدين :

الأعلام ، بيروت ، ١٩٨٠م.

الصفدي ، خليل بن إيبك :

الوافي بالوفيات ، طبعة هلموت ريتر ، ١٩٦٢م.

الضبي ، أحمد بن يحي :

الملتمس في تاريخ رجال الأندلس ، القاهرة ، ١٩٦٧م.

ابن عذاري ، أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي :

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج٤ ، تحقيق إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٠م.

عياض ، القاضي عياض بن موسي اليحصبي السبتي :

البغية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م.

الفاسي ، علي بن ابي زرع :

الأنيس الطرب بروض القرطاس ، الرباط ، ١٩٧٣م.

ابن القطان:

نظم الجمان ، تحقيق: محمود علي مكي ، طبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠م.

مخلوف ، محمد محمد :

شجرة النور الزكية ، طبقات المالكية ، بيروت ، ١٣٤٩هـ.

المرادي ، أبو بكر المرادي الحضرمي :

السياسة أو الاشارة في تدبير الإمارة تحقيق : علي سامي النشار ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، ١٩٨٨م.

المقري ، أبو العباس أحمد المقري التلمساني :

ازهار الرياض في أخبار عياض ، الرياض ، ١٩٧٨م.

النباهي ، أبو الحسن :

تاريخ قضاة الأندلس المسمى بالمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، بيروت (د.ت).

الونشريسي ، أبو العباس أحمد بن يحيى :

المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب ، خرجه جماعة من الفقهاء ، باشراف محمد حجي ، الطبعة الأولى ، الرباط ، بيروت ، ١٩٨١م.

ناظر الأحباس في الأندلس والمغرب في القرنين الثامن والتاسع الهجريين حسب المعيار المعرب للونشريسي

الدكتور : جاسم العبودي

ناظر الأحباس في الأندلس والمغرب في القرنين الثامن والتاسع الهجريين حسب المعيار المعرب للونشريسي

الدكتور : جاسم العبودي(*)

مستخلص البحث

تطرق الباحث في هذا الموضوع إلى تلك الوظيفة المهمة في الأندلس والتي دارت حولهل عدد من المسائلوالقضايا في معيار الونشريشي وقد تمحور البحث حول وظيفة « ناظر الأحباس » وما يدخل في نطاقها ، من صفات الناظر والشروط المطلوبة فية بالإضافة إلى واجباته ومساعيه . . .إلخ .

وقد حاول الباحث ان يغطي هذا الموضوع وإستقصاء جوانبه من خلال فتاوى علماء المغرب والأندلس التي تناولت هذا لجانب ؛ أضفت على هذه الوظيفة جانبا من الأهمية ووضعت لها ضوابطها التي تؤكد أهمية الأحباس في حياة الأمة الاقتصادية .

THE OVERSEER OF THE ENDOWMENTS IN AL-ANDALUS AND AL-MAGHRIB ACCORDING TO AL-MI'YAR OF AL-WANSHARISI

by
Dr. Jasim al-Abudi Abd

The author of this paper treats the important function of the overseer of the endowments in al-Andalus . This function is the subject of many questions and judicial cases in the Book of al Mi'yar al - Mu'rib of al-Wansharisi . The paper centres on the overseer of the endowments " Nadhir al-Ahbas " and all that is connected to it such as the qualities of the overseer the conditions required in him in addition to his efforts and duties ...etc.

The author tried to study the subject from all its angles relying heavily on the Fatawa of the Ulama' of al- Maghrib and al-Andalus which treated the subject of this position highlighted its importance stipulating, in the same time , the conditions and comtrols that are embeded in the overseer and which serve to assure the importance of the endowments in the economic life of the nation.

(*) دكتوراه الدولة بدرجة ممتاز شرف في جامعة كومبلوتنسي - مدريد ، أستاذ .

المقدمة :

لابد من التنبيه أولا أن هذا البحث الاستقرائي ـ والذي يرسم لنا لأول مرة الخطوط العريضة لصورة ناظر الأحباس . ويكشف مدى التفاعل والصراع على حمل راية الزعامة بين مراكز الثقل الثلاثة في الغرب الإسلامي : فاس وغرناطة وتلمسان في القرنين المشار إليهما، ومن الصعب قصره على تجربة الأندلس فقط ، للتشابه العميق بينها وبين المغرب في أوجه كثيرة : منها سيطرة نفس الفقه المالكى على الجانبين ، مما خلق تقاربًا واضحًا في هيكل النظام الاجتماعي والاقتصادي ، والذى يستمد من الفقه المالكي خطوطه الرئيسية ، رغم التفوق النوعي في الحالة الاقتصادية للأندلس على دول المغرب، وكذلك الحركة المستمرة لهجرة الفقهاء والشيوخ بين الطرفين ، وتوارد الأسئلة والفتاوى بينهما .

وتكرس هذه الدراسة على الجزء السابع من المعيار المعرب والجامع المغرب ، (الرباط ـ بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م) لأبي العباس أحمد الونشريسي [المتوفى بفاس سنة ١٥٠٨/٩١٤] والذى يحتوي على ٥١٤ صفحة ، ما عدا فهرس المحتويات ، ويضم ٤٧١ فتوى مخصصة جميعها لنوازل الأحباس[١]، ولم يذكر الونشريسي نوازل للأحباس في الأجزاء السابقة لهذا الجزء ، ماعدا أربع فتاوى وردت في الجزء الخامس (ص ١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥) ، أما الأجزاء الخمسة المتبقية من المعيار، حسب فهارس محتوياتها لم يظهر لنا فيها فتاوى كثيرة ذات شأن عن الأحباس .

في هذا الجزء وردت خمس عشرة فتوى مكررة[٢]، لم يلتفت إلى تكرارها الونشريسي ولا حتى المحققين لهذا الكتاب القيم إلا ماندر .

لقد استثنينا ـ بعد دراسة جميع فتاوى هذا الجزء ـ مائة وثلاث فتاوى لأندلسيين ومغاربة[٣] ، لأنهم متقدمون على زمن دراستنا المكرسة على القرنين الثامن والتاسع الهجريين ، كما أن أغلب هذه

---

(١) لابد من التنبه أن مصطلحي فتوى وحبس إنتقلا إلى اللغة الاسبانية بالصيغ التالية : FETUA , HABIZ
علمًا أن أغلبية الأسبان اليوم لم يسمع بهما ولم يعلم معناهما ولا سيما الأولى ، وهو بديهي لأن ذلك عائد إلى خلو حياتهم الدينية منهما أنظر :
DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPANOLA , Real Academia Espanola , Madrid, 1984 , 1 , p. 638, II, P.716 .

(٢) انظر الصفحات التالية : ١٦٢ ، ١٨٠ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٣٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٩ ، ٤٦٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ .

(٣) انظر الصفحات التالية : ٦٢ـ٦٦ ، ٦٩ـ٧١ ، ٧٣ـ٧٦ ، ١٠٢ـ١٠٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢٨ـ٢٣٦ ، ٢٦٥ـ٨ ، ٣٣٧ـ٣٤٣ ، ٣٩٩ـ٤١٣ ، ٤١٤ـ٤٨٦ .

الفتاوى هي لأشهر فقهاء وشيوخ الأندلس ، من أمثال : ابن رشد ، ابن الحاج ، ابن سهل ، ابن عتاب ، ابن القطان ، ابن العطار ، ابن زرب ... الخ ، وإن أشرنا فإلى القليل جدا من فتاويهم في دراستنا هذه .

كما استثنينا أيضًا إثنتين وخمسين فتوى(٤) تتعلق بأحباس الأقارب ، لأنها لم تمدنا بمعلومات جديدة ، فأغلبها يختص بميكانيكية الفقه المالكى حول هذا الموضوع .

لذا وبعد الدراسة المستفيضة لجميع نوازل هذا الجزء ، وطرح [ما سبق ذكره منها]، فقد تركزت دراستنا هذه على مائتين وسبع وأربعين فتوى ، أضف اليها أربع فتاوى من الجزء الخامس، وخمسًا من الجزء الثامن

وبناء علي أهمية وكثرة المعلومات التى استطعنا الحصول عليها ولكونها تشكل أغلبية نوازل الأحباس في المعيار إن لم نقل جميعها ، وخلو الساحة من الدراسات الجدية المكرسة لها ، عزمنا على نشرها مستقلة ، أي دون الاعتماد على أي مصدر آخر من مصادر الفقه والتاريخ وغيرهما ، وذلك لأسباب كثيرة منها التدليل على غناء معلومات المعيار واستقلاليته والتى فاقت كثيرا من المصادر الفقهية النظرية والتاريخية .

يقول فرناندو دي لاجرانخا ـ أحد كبار المستعربين الأسبان ، والذي قضى أعوامًا طوالاً في دراسة المعيار ـ : **«يعد المعيار منجمًا ثمينًا ، لم يستثمر بعد إلا قليلا ...»** ، وفي مكان آخر يقول : **« لقد تجمع لدي منه كثير من الأخبار الطريفة والمعلومات القيمة والنصوص المهمة ، التى تلقي الأضواء على نقاط مظلمة أو تكشف أخرى غير معروفة في تاريخ الأندلس والحياة الاجتماعية فيه ...»** (٥).

كما يقول الأستاذ الحقوقى خوسيه أكيليرا : **« من الواضح لنا جميعا الفراغ الحالي في الدراسات حول الفقه الإسلامي في الأندلس ... قليلة جدا تلك الدراسات النافعة التى يمكن الاعتماد عليها،تنقصنا تراجم وبحوث جدية في هذا الجانب المهم من(٦) تاريخنا المتعلق بالقانون».**

---

(٤) تنظر الصفحات التالية : ٢١ ـ ٣١ ، ٤٠ ـ ٤١ ، ٤٩ ـ ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٦١ ـ ٢ ، ٦٦ ـ ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٥ ـ ٦ ، ٨٠ ، ٨٧ ، ١٠٤ ، ١٦٥ ـ ١٧٠ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ـ ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ـ ٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ـ ٢ ، ٢٧٧ ـ ٢٨٥ ، ٢٩٠ ـ ٣ ، ٣٥٤ ـ ٣٦٢ ، ٣٨٩ ـ ٣٩٩ ، ٤٢٦ ، ٤٣١ ـ ٢ ، ٤٣٥ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٦ .

(٥) انظر : GRANJA , Fernando de la , " Una polemica religiosa en Murcia en tiempo de Alfonso El Sabio " , **Al - ANDALUS** , 1966 , **XXXI** , pp. 47 - 72 , en especial pp, 47 - 8.

(٦) انظر :

AGUILERA PIEGUEZUELO, JOSE: " El derecho Maliki Aplicado en Al - Andalus " , **Actas De II Jornada De Cultura Arabe E Islamica** , Madrid , 1990 , p. 19 .

يجب التنبيه أن هذه الدراسة ليست هي نظرية مستقاة من كتب الفقه التي تتطرق إلى القوانين الفقهية فقط ، وإنما هي دراسة استقرائية واقعية عبر نوازل قد حدثت فعلا على أرض الأندلس والمغرب في القرنين المشار إليهما أعلاه والتي جمعها أو علق عليها الونشريسي في المعيار ، والتي بحق يمكن أن نعتبره موسوعة فقهية وكنزاً لا ينفد لعاشقي هذا النوع من الدراسات.

ولا تخفى الأهمية القصوى لهذه النوازل ، فهي تعطينا صورة حية نادرة حقيقية للواقع الاجتماعي والاقتصادي ، بعيداً عن مبالغات وشطحات المؤرخين ، إضافة إلى القيمة الذاتية لهذه النصوص في الفقه الإسلامي .

تقول المستعربة الفرنسية راشيل آريه : **« تشكل هذه الفتاوى أهمية عظمى ليس فقط في مجال الفقه الإسلامي في الإندلس فحسب ، إنما أيضا في غزارة المعلومات التي تقدمها لنا حول الحياة الاقتصادية والاجتماعية فيه ، هذه المعلومات تكاد تخلو منهـا تقـريبًا كتب المؤرخـين »** (٧) .

إن المعلومات التي توفرت لدينا ستغطي المواضيع التالية :

١ ـ ناظر الأحباس .

٢ ـ معلومات هامة عن الأحباس حسب الجزء السابع في المعيار للونشريسي .

٣ ـ العاملون في المساجد .

٤ ـ مدارس الحبس ، التالية وهذه تشمل المواضيع التالي :

٤ ـ أ : العاملون في المدارس ومرتباتهم .

٤ ـ ب : شروط مدارس الحبس .

٤ ـ ت : تعليم الصبيان في المساجد .

٤ ـ ث : خزائن كتب العلم .

٤ ـ ج : التسليف .

---

(٧) HISTORIA DE ESPANA , dirigida por Manuel Tunon de lara , III , Espana Musulamana (Siglos VIII - XV) , por RACHEL ARIE Barcelone, 1984 , p. 100 .

١ ـ تعريف الناظر[8] :

هو من يقبل القيام بمصلحة النظر أو الإشراف على حبس أو أحباس ؛ المتصرف فيها بمقتضى الشرع والاجتهاد وبموافقة الصواب والسداد ، ووفقًا لشروط المحبس ، يقول المواق : **« لابد لمتولي النظر في الحبس من مراعاة قصد المحبس »** ص ١٣٥[9] .

٢ ـ مسميات ناظر الأحباس:

في فتوى واحدة لأحد فقهاء الأندلس تعود إلى القرن الرابع الهجري ورد اسمه « والي الأحباس » ص ٧٠ .

أما في القرنين الثامن والتاسع الهجريين ـ الإطار الزمني لدراستنا هذه ـ في الأندلس والمغرب ، فقد وردت مسمياته بالصور التالية :

ناظر الأحباس ٤٢ ؛ ناظر على حبس ٣٣٠ ؛ الناظر ١٤٦ ، ٢٦٤ ؛ الناظر في الحبس ١٥١ ، ١٥٧ ؛ الناظر في الأحباس ١٢٧ ، ١٤٦ ، ١٨٣ ؛ الناظر على الأحباس ١٦٤ ؛ الناظر في أحباس الجامع ١٧٣ ؛ ناظر في الأحباس ١٢٧ ؛ ناظر المسجد ٢٧٦ ؛ ناظر أوقاف مساجد ٢٦٥ ؛ ناظر أحباس ٢٩٩ ؛ الناظر المسلف ١٦١ ؛ متولي النظر في الحبس ١٣٥ ؛ صاحب الأحباس ٤٧ ، ٢٣٥ ، ٤٤٧ ؛ صاحب حبس ٢٢١ ، ٤٨٠ المشرف على الأحباس ١٢٩ ؛ مشرف على أحباس القرية ١٢٧ ؛ المقدم على الحبس ١٥٥ ؛ مقدم على أحباس دار الوضوء بربض بلش ١٨٤ ؛ المقدم على الزاوية ٢٢٧ ؛ القائم بأمر الحبس ٢٥٥ .

٣ ـ أصناف النظار :

أ ـ ناظر أوقاف مساجد :

يبدو بشكل واضح أن بعض المساجد ولا سيما في المدن ، لها ناظر خاص ، فقد سئل عبد الله العبدوسي [ت٨٤٩ / ١٤٤٦] **« عن مساجد لنظر ناظر ، يقبض فوائدها وينفذها في ضرورياتها من البناء والاصلاح »** ص ٤٤ .

---

(٨) هذا البحث هو جزء من ثمرة منحة دراسية خاصة لحاملي شهادة الدكتوراه ، تمتعت بها لمدة سنتين (١٩٩٢ ـ ١٩٩٣) من الإدارة العامة للبحوث العلمية والتقنية (وزارة التربية الاسبانية) مشكورة ، حول « المظاهر الاجتماعية والاقتصادية للمغرب والأندلس في القرنين الرابع والخامس عشر الميلاديين من خلال نوازل المعيار المعرب للونشريسي » ، ضمن المشروع الثقافي بعنوان « العلاقات المغربية مع شبه الجزيرة الايبرية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين» بإدارة الدكتورة ماريا خيسوس بغيرا .

(٩) درجنا ـ إبتغاءً للاختصار ـ على كتابة أرقام صفحات النصوص المستشهد بها وغيرها بعدها مباشرة في البحث ، وهي تمثل ـ كما قلنا سابقًا ـ فقط أرقام صفحات المعيار المعرب للونشريسي ـ الجزء السابع ـ الرباط ـ بيروت ـ ١٤٠١-١٩٨١ .

وفي فتوى أخرى كان يدعى « ناظر أوقاف مساجد ، كانت عادته أن يصرف من غلة مسجد في عمارة مسجد آخر » ص ٣٦٥ .

ب ـ ناظر أحباس مسجد :

قد لاحظنا أن كثيراً من المساجد ، لكل واحد منها ناظر معين ، يقول إمام غرناطة ومحدثها ومفتيها محمد الحفار [ت٨١١/ ١٤٠٨ـ١٤٠٩] : والناظر في حبس المسجد المذكور » ص ١٥١ .

أو كما في سؤال على درجة من الأهمية لفقيه فاس مصباح بن محمد بن عبد الله اليالصوتى (١٠) من قبل مؤذن الجامع الأعظم بفاس أبي عبد الله محمد بن محمد بن الحاج العيدي [الغيدي] وبناء على ذلك فإن قاضي الجماعة بمدينة فاس حينئذ محمد بن علي الجزولي وخطيب جامع القرويين منها محمد بن يحيى المزدغي ، اقتضى نظرهما أن أذنا «للناظر في أحباس الجامع المذكور وهو الطالب أبو الحسن بن أبى العباس أحمد بن الأشقر الصنهاجي في دفع الإجارة من مال أحباس الجامع المذكور للمؤذن المذكور» ص ١٧٠ ـ ١٧٣ ، وذلك في أوائل شهر ربيع الآخر عام ٧٤٥هـ/ أيلول ١٣٤٤م .

أو كما في سؤال لفقيه فاس ومفتيها عبد الله العبدوسى ، حيث جاء في آخره **«والسلام عليكم من ناظر المسجد المذكور يحيى بن مكحول الموجدى»** ص ٢٧٦ .

وبشكل أكيد فإن سلطة ناظر أحباس المساجد فوق سلطة ناظر المسجد ، فهو المسؤول ، الأول والرئيس عن مرتبات العاملين في المسجد ، وهو الذى يقيم هذه المرتبات وفقا لشروط المحبس والمصلحة العامة والعمل الذي يؤديه كل عامل وغلة المسجد بالزيادة أو النقصان .

ت ـ ناظر أفراد :

وكما لأحباس المساجد ناظر ، فإن للأفراد حق توكيل النظر على أحباسهم إلى من يثقون به ، وما أحباس الأقارب التي تركناها من غير دراسة ـ والتى بلغت ٥٢ فتوى من الجزء السابع ـ إلا مثال على ذلك .

---

(١٠) حسب أحمد الشتيوي محقق **توشيح الديباج** للقرافي ، ص ٢٥٨ ، نقلاً عن **نيل الابتهاج** ، ص ٣٤٤ ، أنه توفي سنة ٧٠٥ / ١٣٠٥ ـ ١٣٠٦ ، ولا يعقل أنه توفي في هذه السنة ، لأن إحدى فتاويه الواردة في المعيار [٢ :٣٤٩، ٧: ١٧٢] مؤرخة في الخامس من ربيع الآخر ٧٤٥ هـ/ ١٦ ـ ٨ ـ ١٣٤٤م، وأخرى في شعبان عام ٧٤٦ / تشرين الثاني ـ كانون الأول ١٣٤٥ .

في رسالة عبد الله العبدوسى **إلى قاضى** تازى [تازا] أبى علي حسن الترجالى حول تحبيس **أملاك** وترمان بن عريق على المساكين ، والتي استرجعها السلطان ، ثم أن ولده حبسها ثانية على من ذكر **«وجعل النظر في ذلك للخطيب المتوفي ، ثم لخطيب آخر بعده »** ص ٨٢ .

وقد سئل شيخ علماء الأندلس **في وقته** بغرناطة **أبو** سعيد فرج بن لب ـ [المتوفي في الوباء ما بين السادس والعاشر من رجب ٨٩٠/ ١٩ ـ ٢٣ آب ١٤٨٥] ـ عمن **« حبسٌ موضعا على نوع من أنواع البر، وأقام إنسانا للنظر فيه وصرفه في وجهه »** ص ٩١ .

ث ـ ناظر بمقتضى الأمر السلطانى :

الظاهر أن هذا النوع من النظار تسند إليه أحباس ذات أهمية كبيرة أو أحباس بلد بأكمله ، كما في سؤال لابن لب **« عن أحباس بلد أسند النظر فيها بمقتضى الأمر السلطاني للخطباء بجامعه الأعظم والأشياخ[فيه] ... »** ص ٩٢ .

وفي فتوى مؤرخة في أواخر صفر عام أربعة وثلاثين وثمانمائة/ أواخر كانون الأول ١٤٢٩ ، لأبي القاسم عبد العزيز بن موسى العبدوسي [ت ٨٣٧/ ١٤٣٣ ـ ١٤٣٤] ـ أحد الفقهاء المستوطنين تونس ـ **«عن رجل كان صاحب حبس في بعض بلد المغرب وقدمه سلطان البلد على النظر في الحبس »** ص١٨٥ .

ج ـ ناظر محبِّس :

في بعض الأحيان يتولى مالك الحبس النظر في حبسه في الوقت نفسه ، إما بشرط منه على أساس أنه مالك للحبس ، أو بشرط من محبس آخر يضيف إلى حبسه حبسا آخر ، أو بمرسوم سلطاني .

لقد جاء في السؤال السابق لابن لب [ينظر : ناظر بمقتضى الأمر السلطانى] **« عن أحباس بلد ... ومن الأحباس جملة أسْند النظر فيها للخطباء بالجامع المذكور هم محبِّسوها ، وشرطوا ذلك في أصل التحبيس ... »** ص ٩٢ .

أو رجوع الحبس إلى المحبِّس إثر نزاع أو مشكلة تتعلق بالحبس أو المحبَّس عليه ، كما في سؤال لابن لب ، حيث ترك إمام مسجد بقرية موضعا مزروعا ، بعد أن أخرجه رجل من أهل الشر ، فعاد الحبس تحت نظر محبِّسه ص ٩٠ .

ح - مشرف على أحباس القرية :

لقد كشف لنا سؤال موجه للمواق [ت ٨٩٧ / ١٤٩٢] - والذى كان قاضى الجماعة في غرناطة وبعد هجرته منها ولي قضاء القدس - استغلال أحد النظار لمناصبه ، حيث أمضى كراء أرض واسعة لابنه ، وذلك عندما كان « نائب القاضى » ، و« ناظراً في الأحباس » و « مشرفا على أحباس القرية » في نفس الوقت ص ١٢٧ [(١١)] .

خ - ناظر دون صلاحيات :

من المعروف أن للناظر صلاحيات واسعة ، ولكنه في سؤال لفقيه تلمسان ومفتيها أبي الفضل قاسم العقباني (ت ٨٥٤/ ١٤٥٠) يظهر أنه دون صلاحيات ، حيث كانت عادة «مقدمه» ، أنه « **لم يأذن له في التصرف في أموال الأحباس إلا بعد مطالعته في قليل ذلك وكثيره**» .

ورغم أنه مأمور - كما يبدو في هذا السؤال - لا حول له ولا قوة ، وسيده يستخدمه سوطاً للإنتقاص من حقوق الآخرين ، فقد طالب « **بعض من له مرتب في الأحباس هذا الناظر ببقيّة من مرتبه، وأراد أن يلزمها ذمة الناظر لتصرفه في ذلك** ..» ولكن فتوى قاسم العقباني كانت إنقاذاً له ، حيث يقول فيها : «**إذا كانت هذه عادة سلطانه لم يكن على الناظر ضمان ، ولا يلزمه غرم ما أخذ منه وما أعطاه**»ص٢٩٩ .

د - ناظر مسلّف :

في فتوى لمفتي غرناطة أبي عبد الله محمد السرقسطي الغرناطي [٧٨٤-٨٦٥/ ١٣٨٢-١٤٦١] يظهر أنه كان هناك « ناظر مسلف » ، حيث كان بيده سنة ٨٤٢ هـ/ ١٤٣٨-١٤٣٩م أكثر من ثلاثمائة دينار من الذهب ، وقد «قبضه في محضر ورهان» ، ومهمته تنحصر في تسليف الأسارى لفكهّم من الأسر ص ١٦١ .

قاضى الجماعة بغرناطة ومفتيها وخطيبها أبو عبد الله محمد بن علاق [(١٢)] المتوفي في ثانى شعبان عام ٨٠٦/ ١٣ شباط ١٤٠٤] يسمى هذا الناظر المسلف « محتسبا» ، وقد تكون هذه التسمية راجعة

---

(١١) مما يجدر بالذكر هنا أن كلمتي قاضي ومشرف أيضاً انتقلتا إلى اللغة الإسبانية ، فبينما تكاد تكون الأولى معروفة اليوم ، فالثانية على النقيض من ذلك ، وذلك بالصيغ التالية : CADI , ALMOJARIFE
ينظر المصدر السابق : ١/ ٧٣ ، ٢/ ٢٣٤ ، علماً أن قاموس الأكاديمية الملكية الاسبانية للغة الإسبانية هذا قد ذكر أربعة مشتقات لكلمة مشرف .

(١٢) في مواضع عديدة من المعيار المعرب ورد ابن علاف ، ينظر : ٧/ ١٠٩ ، ١١٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ .

لكونه يقوم بعمله إحتسابا لوجه الله تعالى ، ومن دون أجر يذكر ، وقد كان بيد هذا المحتسب نحو « ٦٠٠ دينار من الذهب العين » ، وبحقه تقديمات من القضاة « تتضمن ثبوت أمانته » ، وشرطوا عليه فيها شرطا ، منها ألا يصرفها إلا في مصرفها « **من سلفها للأسارى في موضع كذا ، وأن يستوثق في دفعها بالرهان والضمان** » ص ٢٠٨ .

إن المبلغ المذكور أعلاه كبير جداً إذا ما قارناه ـ مثلاً ـ بثمن قاعة دار الدبغ الكائنة بفاس الأندلس ، والتي تشكل أحد أهم أملاك الأمير أبي مالك ، وقد بيعت بخمسين دينارا من الذهب العين ، بعد أن استرجعها لبيت المال السلطان ناصر الدين محمد بن أبي سالم ، وذلك في أوائل شعبان عام ٨٢٧ / حزيران ـ تموز ١٤٢٤ ، ص ٢١٥ .

ذ ـ ناظر بموجب تقديم من القاضي :

يعيّن هذا الناظر إما بتقديم من القاضي فقط ، كما في سؤال لفقيه الجزائر أبي القاسم أحمد الغبريني [ت بعد سنة ٧٧٢ / ١٣٧٥] عن « **رجل قدمه القاضي على حبس سور ...** » ص ٢٢٢ .

وإما بتشاور القاضي مع مستشاريه من الفقهاء ، أو تفاوض نظار أو آخرين معه على تقديم من رضوه بينهم [ينظر : الصفات الواجب توفرها في الناظر ، رقم ٤]

والناظر بشكل عام إن لم يصلح للنظر في الأحباس قدم القاضي من يشهد فيه بالصلاح ويلتزم الوظيف ص ١٤٥ .

٤ ـ الصفات الواجب توافرها في الناظر

في رسم تعيين ابن عشرين كناظر على أحباس ابنة عمه ، ورد بعض هذه الصفات : « **وإنها تحتاج إلى ناظر لها فيها [في أحباسها الكائنة في فاس] وإن أولى من يقدم عليها للنظر في مصالحها ابن عمها المذكور ، لثقته وأمانته وحزمه وضبطه وكفاءته ، [وأنه] يستحق ذلك ويستأهله ..** » ص ٤٩٠ ـ ٤٩٨ ، وذلك في ١٩ شعبان عام ٧٨١ / ٣٠ تشرين الثاني ١٣٧٩

هناك صفات أخرى يجب توفرها في الناظر كما نراها في السؤال الموجه لأبي سعيد بن لب ، وذلك « **أن الخطباء والأشياخ [بالجامع الأعظم ببلد ما » الناظرين « بمقتضى الأمر السلطاني على أحباس هذا البلد] ... تفاوضوا مع القاضي في تقديم ناظر في الأحباس على العادة في ذلك ، ووقع اتفاق**

الجميع على تقديم من رضوا إمامته وثقته وعدالته ، وأنفذوا تقديمه ، وقبل التقديم ، وتولى النظر في ذلك أشهراً ... » ص ٩٣ .

ولعل أهم هذه الشروط هي أمانة الناظر ، ولا سيما إن كانت صادرة بحقه من قبل القضاة ، فقد رأينا سابقا أن الناظر المسلف ، والذى كان تحت نظره « **٦٠٠ دينار من الذهب العين** » كان « **بيده تقديمات من القضاة تتضمن ثبوت أمانته** » ص ٢٠٧ .

٥ ـ شروط الإشراف على الحبس :

هذه الشروط ثلاثة حسب المعلومات التى توفرت لدينا ، وهي الاتفاق على تقديم الناظر بصفات معينة ، وإنفاذ هذا التقديم ، وقبول الناظر للتقديم والشهادة عليه في ذلك .

وقد يرفض الناظر المقترح هذا التقديم ، لصعوبة إدارة الحبس ، أو المشقة المترتبة منه ، كما يحدث عادة في تحبيس الطعام ، لأنه يحتاج في كل عام إلى إعطاء وقبض وحرازة ، وخاصة تحبيسه على وجه التسليف ، كما في السؤال الموجه للسرقسطي « **وأسند النظر في ذلك لرجل لم يشهد عليه بالقبول، فلم يقبل ذلك لصعوبة الأمر وتكلف المشقة ....** » ص ١٢٠ .

وقد يرفض الحبس من قبل الناظر المقترح ، إعتقاداً منه أنه من أموال مستغرقي الذمة ، فقد رفض ابن عبد السلام الإشراف على حبس الحرة ؛ أخت أحد الأمراء ص ٤٥٦ ، كما رفض خطيب أحد الجوامع الإشراف على حبس ابن عريق ص ٨٢ .

٦ ـ واجبات الناظر :

يجب على الناظر أن يتفقد الحبس على الدوام ، يقول مفتي فاس عبد الله العبدوسي : «**تطوُّف ناظر الحبس وشهوده وكتابه وقباضه على ريع الأحباس أكيد ضرورى لابد منه ، وهو واجب على الناظر فيها، لا يحل له تركه ، إذ لا يتبين مقدار علاتها ولا عامرها ولا غامرها إلا بذلك ، وما ضاع كثيرا من الأحباس إلا بإهمال ذلك ، فيأخذ الناظر بالكد والجد والاجتهاد..** » ص ٣٠١ .

وكل من جُعَل له مرتب على القيام بمصلحة من مصالح الحبس ، ولم يقم به ، فأخذه فأن ما أخذ باطل، ويجب عليه رده ، ولا يجوز « **للناظر في الحبس السكوتِ عنه** ـ حسب عبد الله العبدوسى ـ **بل يجب عليه طلبه واستخلاصه منه ، فأنه** [الناظر] **مطلوب بضم أموال الأحباس واستخراجها من يد مغتصبها**

أو آخذها بغير حق » ، من أمثال القيسي الذي كان يأخذ مرتبا من الأحباس نحواً من خمسة أعوام ثلاثين ديناراً في الشهر ، وذلك في أوائل شوال ٨٣٨ / نيسان ـ مايس ١٤٣٥ ، ص ١٢ ـ ١٣ .

٧ ـ إلمام الناظر بالفقه :

علاوة على صفات الناظر التي لاحظناها سابقًا ، وإلمامه بالفقه ـ المالكى طبعًا ، لأنه المهيمن في الأندلس والمغرب آنذاك ـ فانه يعتمد إعتمادًا كبيراً على فتاوى كبار الفقهاء والمفتين في حل ما يستعصيه من مشاكل صعبة وطارئة طيلة مدة نظره .

لذا فان عددا لابأس به من الأسئلة يتوجه بها الناظر للمفتين ، وإن لم يصرح بذلك علانية في كثير من الأحيان ، ففى السؤال الموجه لابن منظور [ت ٨٨٨ ـ ٨٨٩ / ١٤٨٣ ـ ١٤٨٤] عن **« قرية كبيرة بحصن بسطة »** [١٣] ، ص ١٢٣ ، يفهم منه أن الناظر هو الذي وجّهه ، وقد تكرر السؤال نفسه فيما بعد ، ولكن للمواق [ت ٨٩٧ / ١٤٩٢] ، وفيه يقول صراحة **«ومن سؤال الناظر ... »** ص ١٣٠ .

وفي سؤال آخر لابن منظور أيضا ، لا يقبل الشك أن موجهة هم « ورثة الناظر » ص ١٢٣ حول ما يستحقه ذلك الناظر من نصيبه من غلات الحبس ، والتي كانت بمقدار الربع منها في السنة ـ بعد أن توفي وقد قضى في نظر الحبس ثلثي السنة أو أكثر .

وفي السؤالين التاليين لم يكشف الناظر فيهما عن هويته ، وإن كان يفهم من نصوص الأسئلة أنه هو بطلهما ، السؤال الأول موجه للمواق **« عن غابة زيتون موقوفة على مسجد قشتال »** [١٤] ، ص ١٣٢ ، والثانى لابن منظور **« عن رجل مقدم على أحباس دار الوضوء بربض بلش »** [١٥] ، ص ١٨٤ .

---

(١٣) تقع بسطة اليوم في محافظة غرناطة ، وتبعد ٤٨ كم إلى الشمال الشرقي من وادي آش . وقد كانت مدينة زاهرة في العصر الإسلامي تابعة لكورة جيان ، ذات حصون وقلاع منيعة ، وتسمي اليوم BAZA.
انظر : المصادر العربية والإسبانية عنها في : **مسالك الأندلس للإدريسي** ، بتحقيقنا ، رقم ٤٦ :
AL-IDRISI , **Los Caminos De Al-Andalus** . Estudio , edicion traduccion y anotaciones por Jassim ABID. Co-sejo Superior de Investigaciones Cientificas , Madrid , 1989 , n °. 46

(١٤) قشتال اليوم قرية صغيرة مغمورة في محافظة غرناطة ، وتبعد عن بسطة ٤٠ كم تقريبا إلى الشمال منها ، وإليها ينسب أحمد بن إبراهيم بن يحيي الأزدي القشتالي صاحب « تحفة المغترب ببلاد المغرب » ، حسب محققه فرناندو دي لا جرانخا ، مدريد ١٩٧٤ (ينظر عن نسبه : المقدمة باللغة الاسبانية ص (١) ، وقد أكدت نسبة هذه المستعربة الفرنسية راشيل آريه في كتابها القيم المشار إليه ص ٣٥٣ وتسمى CASTRIL ينظر :
AHMAD AL-QASTALI , Milagros De Abu Marwan , Madrid, 1974 , p. 1 ; R. Arie , Espana Muslmana , p. 353.

(١٥) بلش ترد كثيراً في المصادر الأندلسية وتنطبق على أماكن عديدة ولكن بلش هذه ـ حسب نوازل المعيار المعرب المذكورة فيها هناك ـ تبعد ٣٠ كم إلى الشرق من مالقة و٤ كم عن ساحل البحر الأبيض المتوسط وتسمى
=== VELEZ - MALAGA

وقد ورد اسم أحد النظار صراحة في نهاية سؤال لعبد الله العبدوسي : « **والسلام عليكم من ناظر المسجد المذكور يحيى بن مكحول الموجدي** » ص ٢٧٦ .

وفي أحيان أخر يكون السؤال موجهًا من قبل أشخاص آخرين غير الناظر ، من أمثال أرباب الواجبات ببسطة ١٢١ ، أو الأئمة ١١٢ ، ١٢٥ ، ١٨٧ ، أو الخطباء والأشياخ ٩٣ ، أو المؤذن ١٢٦ ، أو طلبة العلم ١٢٤ ، أو أناس آخرين ١٨٣ .

٨ ـ فريق الناظر :

فقيه تلمسان ومفتيها أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني [16] [ت٨٥٤ / ١٤٥٠] يُسَمِّي العاملين تحت إمرة الناظر بـ« فريق الناظر » ص ٣٨٨ .

يتكون هذا الفريق ـ علاوة على الناظر ـ من شهود وكتاب وقباض ودلالين فقد أفادتنا فتوى سابقة [انظر : واجبات الناظر رقم ٦] أن للناظر ـ وذلك على الأرجح في الأحباس الكبيرة ـ «شهودًا وكتابًا وقباضًا» وقد أكدت هذه الفتوى فتوى أخرى أيضًا لعبد الله العبدوسي (٨٤٩ / ١٤٤٦] عن كيفية المحاسبة في الأحباس ، حيث يقول : « **المحاسبة أن يجلس الناظر والقبّاض والشهود ، وتنسخ الحوالة كلها من أول رجوع الناظر إلى آخر المحاسبة** » ، ثم يقول فيها أيضا : « **وينظر في المصير** [يعني نتيجة المحاسبة] **ولا يقبل ذلك** [من قبل] **جميع شهود الأحباس** » ، وأخيرا يقول : « **ويطلب [الناظر] [أي يطالب] كل واحد بخطئه ومن أفسد شيئا لزمه غرمه ...** » ص ٣٠٢ .

ويبدو بشكل واضح أن للأحباس شهودًا معينين للشهادة [17] ، ولا تنحصر مهمتهم في الشهادة على كراء الأحباس [انظر فيما بعد : كراء الأحباس رقم ١٦ ب] وخراجها ،ودخلها ، وإنما تشمل

=== ابن الأبار في **التكملة** ص ٥١٥ ذكرها بحصن بلش ، ابن الزبير في **الصلة** (تحقيق ليفي بروفنسال ، ص ٥٩) ذكرها ثلاث مرات بحصن بلش وأفاد أنها تبعد ٢٤ ميلا إلي الشرق من مالقة . ينظر :
SIMONET, F. **Descripcion**, pp. 150-151 ; PALANQUES Velez Rubio, 1909; VALLVE J., **La Division** , p. 286; AGUIRRE, F.J Y JIMENEZ, M.C., **Jaen Isamico**, PP. 158, 187.

(١٦) « أبو الفضل قاسم بن سعيد بن محمد بن محمد العقباني حسب **نيل الابتهاج** نسبة إلى عقبان : قرية بالأندلس : وفي **توشيح الديباج** نسبة لبني عقبة] التجيبي النسب التلمساني الإقامة . شيخ الإسلام الحافظ العلامة المجتهد . أحد الشيوخ الذين أخذ عنهم العلامة القلصادي ، فقد ذكره في رحلته وأثنى عليه كثيراً . توفي في ذي القعدة عام ٨٥٤ هـ» صاحب **الضوء اللامع** ذكر تاريخ ولادته سنة ٧٦٨ / ١٣٦٦ ـ ١٣٦٧ .
ينظر : البلوي ، ثبت : ٣١٠ ، ملاحظة رقم ١ ؛ القرافي ، **توشيح الديباج** : ٩٩ ترجمة ٧٦ ملاحظة رقم ٣ ، ص ١٦٨ ـ ١٧٠ ترجمة ١٦٨ ؛ السخاوي ، **الضوء اللامع** : ٦ / ١٨١ ؛ التنبكتي ، **نيل الابتهاج** : ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ؛ الونشريسي ، **المعيار** : ١ / ١٠ ، ٢ / ٢٤٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٣ / ٥٦ ، ٩٩ ، ٤ / ٢٧٨ ، ٣٣٤ ، ٥ / ١٨٦ ، ٢٦٢ ، ٦ / ١٥٢ ، ٥٠٤ ، ٥١٥ ، ٧ / ٢٤٧ ، ٢٩٨ ، ٣١١ ، ٣٨٣ .

(١٧) انظر مقالاً جديراً بالمناقشة بعنوان« شهادة النساء في الفقه المالكي » :
ARCAS CAMPO , Maria , " El testimonio de los mujeres en el derecho maliki "**en Homenaje al profesor Bosch Vila** , Granada , 1991 , I , pp. 473 - 479 .

أيضًا الشهادة على محاسبة الناظر وعزله أو استبداله . يقول عالم تونس ابن عرفة [ت ٨٠٣ / ١٤٠١]: **« ونزلت في حبس .. الحرة أخت أمير بلدنا ، وجعلته [الحبس] بيد شيخنا ابن عبد السلام [ت ٧٤٩ / ١٣٤٨] ، فلم يقبله ، ثم نقلته لشيخنا ابن سلمة فقبله ، وشهد في العزلة والتولية جميع الشهود الذين كـانوا حينـئذ منتصـبين للشهادة .. »** ص ٤٥٦ .

ويشترط في شاهد الأحباس أن يكون عادلا ، فقد أفتى مصباح اليالصوتي برد شهادة **«رجل غير مبرز في العدالة »** ، وذلك عندما شهد على حبس رجل آخر ، ورأى **« أن العادة في الحبس إشهاد المبرز»** ص ٤٧٩ ، ومن مهام العدول ما ذكره الونشريسي من أن **« العدول يقومون مقام القاضي والوالي في المكان الذي لا إمام فيه ولا قاض »** [١٨] .

يقول ابن خلدون [١٩] : **« إن لهؤلاء العدول أماكنهم المعروفة في الأسواق أو في المساجد أو في الدكاكين ، يختصون بالجلوس فيها ، فيتعاهدهم أصحاب المعاملات للإشهاد والمثول معهم أمام القضاة»** .

أما وظيفة دلال الأحباس فهي قديمة في الأندلس ، ففي سؤال لقاضي الجماعة بقرطبة يونس بن عبد الله [ابن] الصفار [٢٠] (٣٣٨ ـ ٤٢٩ هـ) ، كان لصاحب الأحباس سجلات تدعى « الفناديق » (الصحيح فُنداق ج. فنادق) تنعقد فيها القبالات على المتقبلين ، وكان مع صاحب الأحباس الدلال ، ومهمته إطلاع أهل القبالات على شروط الحبس « في مجالسه عند عقد القبالة » ، وكذلك إطلاعهم على القبالات نفسها ، وعما رست عليه من أثمان ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨ .

وفي فتوى للمواق [٢١] [ت ٨٩٧ / ١٤٩٢) يستشف منها أن عمل الدلال لا يقتصر على الدلالة ، وإنما يتضمن أيضا إبلاغ المكترين للأحباس بقرارات المشرف من زيادة الكراء ، أو مطالبتهم بكراء

---

(١٨) الونشريسي ، **المعيار** : ١٠ / ١٠٣ ,

(١٩) ابن خلدون ، **المقدمة** ، طبعة دار إحياء التراث ، بيروت ، ص ٢٢٥ ,

(٢٠) تنظر جميع مصادر ترجمته في :

AVILA , Maria Luisa , **La Sociedad Hispanomusulmana Al Final Del Califato** , C.S.I.C , Madrid , 1985 , p. 177 , n^{o} , 1110 .

(٢١) محمد بن يوسف العبدري ، عرف بالمواق ، الإمام العلامة الخطيب ، في **الضوء اللامع** ولي قضاء غربي مالقة ثم قضاء مالقة ثم قضاء الجماعة بغرناطة ، وبعد هجرته منها ولي قضاء القدس ، وقد توفي المواق في شعبان ٨٩٧ ، ولم يكن مر على سقوط غرناطة إلا نحو خمسة أشهر .

ينظر : البلوي ، **ثبت** : ١٣٦ ، ١٤٤ ، ٢٠٣ ؛ القرافي ، **توشيح الديباج** : ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ؛ترجمة ٢٥١ السخاوي، **الضوء اللامع** ١٠ / ٨ ؛ التنبكتي ، **نيل الابتهاج** : ٣٢٤ـ٣٢٥ ؛ الونشريسي ، **المعيار**:١ / ٣٢٦ ، ٣٣٠ ، ٥ / ٢٤٦، ٧/ ١٢٤ ـ ٥ ، ١٢٥ ـ ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٨٢ ؛ وقد ترجم له ترجمة وافية فرناندو دي لا جرانخا في مقالته حول « إدانة فقهاء غرناطة لابي عبد الله الصغير» :

GRANJA , Fernando de LA , "Condena de Boabdil por Los Alfaquies de Granada " , **Al -Andalus** , XXXVI , 1971 , PP. 145 - 176 , En Especial PP. 161 - 3 .

المثل في أكرية الناس ، أو الإخلاء حين رفضهم لذلك ، وهذه القرارات غالبًا ما تخلو من الجانب التنفيذي ، لذا يصعب على المشرف إخراج المكترين « بعد أن أبوا الكراء الذي عينه المشرف ، وهي (الأحباس) عندهم بكراء بخس » وفي مثل هذه الحالة ، يصر المواق على « أن يقف أرباب البصر **ويجعلون على المكتري كراء المثل** » ص ١٢٩ .

وكراء الأرض المحبسة لا يتم إلا « **بعد النداء عليها ، والإشادة إياها على العادة في الأحباس** » ، **فقد سئل زعيم الفقهاء بفاس أبو سالم إبراهيم اليزناسني عن أرض محبسة على مدرسة** ، فبعد أن نودي على هذه الأرض ، وقعت المزايدة فيها « على رجل بستين ديناراً » وعند ذلك « **أمضى له الناظر الكراء... وشهد على إمضاء الناظر أحد الشاهدين المعينين للشهادة في الأحباس** » ص٤٦ ـ ٤٧ .

٩ ـ تعيين الناظر :

يتم تعيين الناظر في بعض الأحيان بأمر سلطاني ، وخاصة في الأحباس الكبيرة ذات الأهمية أو أن السطان له مصلحة بذلك ، كالتسليف منها .

في الفتوى ـ التي أشرنا إليها سابقًا « ينظر : ناظر بمقتضى الأمر السلطانى » ـ لأبى القاسم العبدوسى والمؤرخة في ٨٣٤ / ١٤٢٩ عن « **رجل كان صاحب حبس في بعض بلد المغرب ، وقدمه سلطان البلد على النظر في الحبس ، وعادة أمـراء تـلك البلـدة التسـلف من مال الحبس** ...» ص ١٨٥ (ينظر كذلك : عزل الناظر رقم ١٠)

ويظهر من سؤال لابن عرفة [٢٢] (ت ٨٠٣ / ١٤٠١) أن أحد الأمـراء كـان لـه النظر على « **فدان حبس على طلبة المدرسة بالقنطرة للحرث**» ،**فلم يهبه الناس رغم كونه أميراً ربما لانشغاله ـ كالعاده ـ بأموره الخاصة عن نظر هذا الحبس، فقد** « دفن الناس فيه « **في فدان الحبس** » **موتاهم** ، **وكثر ذلك ـ وكانوا يكرونه للحرث ـ حتى استغرقت القبور كثيراً منه** » ص٣٣٤ .

---

(٢٢) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي نسباً ، التونسي بلداً ، فقيه تونس وإمامها وعالمها وخطيبها ، تولى إمامة الجامع الأعظم سنة ٧٥٠ هـ ، وقدم لخطابته سنة ٧٧٢ هـ وللفتوي سنة ٧٧٣ هـ توفي ليلة الخميس الرابع والعشرين من جمادي الآخرة سنة ٨٠٣ هـ.
ينظر : ابن قنفذ **الوفيات** : ٣٧٩ ؛ القرافي ، **توشيح الديباج** : ٢٥١ ـ ٢٥٥ ترجمة ٢٧٧ ؛ ابن فرحون ، **الديباج** : ٣٣٧ ـ ٣٤٠ ؛ التنبكتي ، نيل الابتهاج : ٢٧٤ ـ ٩ ؛ السخاوي ، **الضوء اللامع** :٩/ ٢٤٠ ـ ٢ ؛ كحالة ، **معجم المؤلفين** : ٢ / ٢٨٥ ؛ **دائرة المعارف الإسلامية** : ٢ / ٧٣٤ ؛
GAL S II , p . 347 , Gas I , P. 470 ; R . BRUNSCHVIG , **La Berberie orientale sous les Hafsides Des origines a la fin du xve. Siecle** . Paris , 1940 . S. v . indices .

وللقاضي صلاحيات تعيين الناظر ، وعادة ما يكون بشروط معينة ، حيث يجعل له مرتبًا من غلة الحبس ، فقد أشرنا سابقًا إلى السؤال الموجه للفقيه أبي القاسم الغبريني [٢٣] (ت بعد ٧٧٢ / ١٣٧٥) ينظر : ٣ ذ ـ ناظر بموجب تقديم من القاضي) عمن « **قدمة القاضي على حبس السور ، وأشهد الذي قدمه على أنه لا يتولى شيئًا من السور دخلاً ولا خرجًا إلا بالشهادة العاملة وجعل له على ذلك مرتبًا من غلة السور المذكور ...** » ص ٢٢٢ .

والناظر الذي يقدمه القاضي « **لا يصح عزله ـ كما يقول ابن عبد السلام** [٢٤] [ت ٧٤٩ / ١٣٤٨] ـ **إلا موجب أمام القاضي ، فيقدم حينئذ غيره للأوقاف** » ص ٣٣٩ ، ولعل ذلك يعود ـ كما يقول قاضي الجماعة بفاس إبراهيم اليزناسي ـ : « **إن أحكام القضاة لا يتعرض لها ولا تتعقب ولاتنقص إلا فيما خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلي** » ص ٤٨٧ .

وفي مكان آخر يقول اليزناسني المذكور أعلاه : « **إن المنصوص عليه عند كافة الموثقين أن يجعل القاضي للناظر رزقًا قدره كذا ، ولمن يستعين به على جمعها كذا وكذا ، يقبضون ذلك عند إنسلاخ كل شهر ...** » ص ٣٧٣ .

ومن البديهي أن المساجد الصغيرة ولاسيما في القرى والأرياف ، ولضعف أحباسها يقوم أئمتها بالنظر على أحباسها في الوقت نفسه ، فقد سئل عبد الله العبدوسي « **عمن كان يؤم بمسجد ويقوم بأحباسه خمس سنين** » ولكن هذا الإمام وبعد هذه المدة الطويلة ودون سبب يذكر طالب « **أن تفرض له الاجارة على فعله في المدة الماضية ويفرض له في المستقبل ...** » ص ٢٧٥ .

ونجد السبب واضحا في سؤال آخر لعبد الله العبدوسي [ت ٨٤٩ / ١٤٤٦] عن « **حبس مسجد لنظر إمامه زاد ريعه على ماكان عليه ، وعجز الإمام عن النظر ، وأريد تقديم ناظر ليقوم به ويتفقد أحواله على مرتب من فائد الحبس** » ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

لقد تطرقنا في [ناظر أفراد رقم ٣ ـ ت] إلى تعيين الناظر من قبل الواقف . وفي أحيان نادرة يرد تعيينه بشروط مطلقة لصالح الناظر ، ففي سؤال لفقيه مجهول أن الواقف خول النظر لإنسان على أحباسه « **وجعل له أن يسنده إلى ما يشاء ، ولمن أسنده إليه إسناده إلى من شاء** » ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

---

(٢٣) هو أبو القاسم أحمد بن أحمد بن أحمد الغبريني ، ابن مؤلف **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية** ، وصفه ابن علوان : بالشيخ الإمام العلامة المشاور المدرس المفتي الخطيب ، صاحب **اعلام الجزائر** ذكر وفاته بعد ٧٧٢ هـ .
ينظر : القرافي ، **توشيح الديباج** : ٦٩ ت ٤٤ ؛ عادل نويهض ، **أعلام الجزائر** : ١٧ .

(٢٤) ابن عبد السلام هو قاضي تونس وشيخ ابن عرفة .
ينظر : Gal II , p. 246 ; Gal S II , p . 346 .

ويبدو في الأملاك المشتركة ، لا سيما بين الأقارب ، أنه إذا أراد أحد الطرفين تحبيس حصته وتجنبًا للمشاكل ، يسعى إلى حصول موافقة الطرف الآخر الشريك وإذنه على تعيين ناظر على حبسه ، فقد جاء في أحد رسوم نازلة «جنان ابن بشير» والعائدة لابن عميرة ومسعودة مايلي : **«ووافق ابن عميرة على التقديم وأشهد أن لا حجة له فيه ، شهد عليهما في صحة وطوع وجواز، وعرفهما في ثامن جمادى الاولى عام ثلاثة وثمانين وسبعمائة» (٣١ تموز ١٣٨١ ص ٤٩٨ .**

في النازلة ـ المشار إليها أعلاه ـ والمعروفة « بجنان ابن بشير » ، والكائنة خارج باب الحديد ـ أحد أبواب مدينة فاس ـ بين ابن عميرة وابن عشرين ؛ النائب عن مسعودة بنت عمه الغائبة في تونس ، إنصافًا بينهما . وأن النصف الذي لمسعودة صار تحت ابن عشرين في تاسع عشر / شعبان عام أحد وثمانين وسبعمائة / ٣٠ تشرين الثاني ١٣٧٩ ، بموجب تقديم من قبل القاضي وموافقة ابن عميرة على هذا التقديم . وفيما يلي مختصر لرسم تعيين هذا الناظر ويليه تقديم القاضي له مباشرة :

« يعرف شهودة المؤذن ... ابن عشرين بعينه واسمه معرفة تامة ، ويشهدون بأنه أهل لأن يقدم على مسعودة ابنة عمه الشيخ أبي الحسن علي بن أبي بكر ... القاطنة الآن بمدينة تونس ، لينظر لها في جميع أمورها وكافة شئونها [؟] لكون أصولها بمدينة فاس ضائعة . وأنها تحتاج إلى ناظر ينظر لها فيها، وأن أولى من يقدم عليها للنظر في مصالحها ابن عمها المذكور ، لثقته وأمانته وحزمه وضبطه وكفائته ، وأنه يستحق ذلك ويستأهله ... وقيدوا بذلك شهادتهم لسائلها منهم في تاسع عشر من شعبان عام أحد وثمانين وسبعمائة ... [ثم أورد أسماء تسعة من الشهود] ... » ، وفيما يلي تقديم القاضي :

« قدم قاضي الجماعة بفاس عبد الله بن محمد الأوربى[٢٥] المؤذن أبا الحسن بن عشرين المذكور أعلاه على النظر في جميع أمور ابنة عمه مسعودة المذكورة معه أعلاه ؛ الغائبة الآن من مدينة فاس ، وكافة شئونها [؟] تقديما تاما مطلقًا عامًا ... وذلك في مجلس نظره من المدينة المذكورة ومقعد حكمه وقضائه بها ... وهو بحال صحة وطوع وجواز في تاسع عشر من شعبان عام أحد وثمانين وسبعمائة... » ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠ .

(٢٥) ذكره الونشريسي في عدة مواضع ، ونعته بـ « الشيخ الفقيه الجليل المفتي الأسني الأكمل أبي محمد عبد الله ابن الشيخ الفقيه الأجل الأسني الأعدل الأكمل المرحوم أبي عبد الله محمد الأوربي » ، وقد اورد له تقييدًا في منتصف ذي حجة من عام تسعة وستين وسبعمائة . كما ورد اسمه كشاهد على قرار قاضي الجماعة بفاس في أوائل شهر ربيع الآخر عام ٧٤٥هـ ، ويبدو أنه ولي قضاء الجماعة بفاس بعد محمد بن أحمد بن عبد الملك الفشتالي ابن القاضي ترجم لـ « محمد بن الأوروبي الفقيه القاضي . توفي سنة ٧٨٢ » / ١٣٨٠ ـ ١٣٨١ ، والأرجح أنه هو المقصود، والصحيح ابو محمد الأوربي .
انظر : ابن القاضي ، **درة الحجال** « تحقيق محمد الأحمدي أبو النور » : ٢/ ٢٧٦ ؛ الونشريسي ، **المعيار** : ٣/ ٣٤١ ، ٣٤٢ـ٣ ؛ ٧/ ٤٩ ، ٥٠ ، ١٧٣ ، ١٩٣ ، ١٨٩ ، ١٩٧ .

١٠ ـ عزل الناظر أو استبداله :

لقد اجمعت الفتاوى [ينظر : تعيين الناظر رقم ٩] على أن الناظر الذي يقدمه القاضي لا يصح عزله، إلا بموجب أمام القاضى ص ٣٣٩، وماعدا ذلك فقد انقسمت الفتاوى إلى قسمين :

الأول منها : ما أفتى به بعض الشيوخ « **عمن حبس حبسًا وقدم عليه من رآه أهلا** » ، « **له عزله واستبداله** » ، كما حدث في حبس الحرة [ينظر : فريق الناظر رقم ٨] ص ٤٥٦ .

والثاني : « **والحكم عند الفقهاء** ـ كما يقول ابن لب [ت ٨٩٠/ ١٤٨٥] ـ **أن ليس للمحبس عزل من قدمه للنظر في الحبس لتعلق حق المحبس عليهم بنظره لهم ، حتى يثبت ما يوجب تأخيره وعزله من تقصيره أو تفريطه وتضييعه** » ، وذلك عندما سئل عمن « **حبس موضعًا على نوع من أنواع البر وأقام إنسانا للنظر فيه وصرفه في وجهه ، ثم بعد ذلك بمدة أراد عزل المقدم واستبداله بغيره** » ص ٩١ .

وفي سؤال آخر لابن لب عن « **أحباس بلد أسند النظر فيها بمقتضى الأمر السلطاني للخطباء بجامعه الأعظم والأشياخ ... ثم أن الخطباء والأشياخ الناظرين تفاوضوا مع القاضي في تقديم ناظر في الأحباس على العادة في ذلك ، ووقع اتفاق الجميع على من رضوا إمامته وثقته وعدالته ، وانفذوا التقديم وتولي النظر في ذلك ... ولكن القاضي وبعض المقدمين المذكورين عزلوا المقدم وقدموا عوضًا منه شخصًا آخر مستبدين بذلك ، ولم يوافق سائر الناظرين على هذا العزل ولا على هذا التقديم...** » .

فأجاب على ذلك ابن لب[٢٦] بقوله :

« إنه لاينفذ حكم عزل من اتفق الناظرون المذكورون [؟] على تقديمه إلا باتفاقهم على عزله أو ثبوت موجب العزل عند من يجب . . . » ص ٩٢ ـ ٩٣ .

١١ ـ تقصير الناظر ومحاسبته :

الناظر ـ كما لاحظنا سابقًا ـ يقدم بموجب شروط صارمة ، لذا من البديهي وبشكل عام أن يوفي بما أنيط به ، ماعدا حالات قليلة قاهرة ، تتعلق بعدم استخلاص بعض الأكرية والغلات أو الإهمال غير المتعمد .

---

(٢٦) هو أبو سعيد فرج بن علي بن فرج بن لب الغرناطي ، شيخ علماء الأندلس ، خاتمة القراء والأداء فيها ، الإمام الحافظ المقريء النحوي ، من أساتذة البلوي الوادي آشي ، وفاته ما بين السادس والعاشر من رجب من سنة ٨٩٠/ ١٩ ـ ٢٣ تموز ١٤٨٥ من الوباء .
ينظر : البلوي ، ثبت : ٣٣ ، ٢١٠ ـ ٢١١ ؛ القرافي ، **توشيح الديباج** : ١٢٦ ترجمة ١٢٠ ملاحظة ٣ ، وفيها ذكر وفاته سنة ٧٨٢ / ١٣٨٠ ؛ ابن فرحون ، **الديباج** (تحقيق محمد الأحمدي أبو النور) : ٢ / ١٣٩ ـ ١٤٢ ؛ الزركلي، **الأعلام** : ٥/ ٣٤١ ؛ حاجي خليفة ، **كشف الظنون** : ٤/ ١٥٥ ؛ الونشريسي ، **المعيار** : ١/ ١٣ ، ٥/ ٢٠٥ ، ٢٧٧ ، ٦ / ٢٠٤ ، ٣٧٠، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٤٧١ ، ٧ / ١٣٧ ، ١٩٨ ـ ٢٠٧ ، ٢٢٣ .

فقد جاء فى فتوى فقيه تلمسان **أبي عبد الله محمد** بن أحمد بن محمد بن مرزوق [الحفيد] (٧٦٦ـ٨٤٢/ ١٣٦٤ ـ ١٤٣٩) [٢٧] ودون ذكر السبب ما يلي : **« ما استخلصه هذا الناظر من الديون والرباع التي اهمل استخلاصها من سبقه من النظار ... »** ص ٣٧٨ .

ولكن نجد هذا السبب واضحًا **في** سؤال آخر لأحد مفتي فاس المتأخرين أبى عبد الله محمد بن علي المديونى الشهير بابن آملال [ت ٨٥٦ / ١٤٥٢] [٢٨] **« عن الناظر يجد النظار قبله لم يستخلصوا بعض الأكرية والغلات ، بل تركت بأيدي أصحاب جهات أو ملدين فى الخصام .. »** ص ٣١٠ ـ ٣١١ .

إذن السبب في عدم استرداد هذه الغلات والأكرية ليس بعائد إلى تقصير الناظر وانما لعجزه لأنها **«بأيدي أصحاب جهات ، او ملدين في الخصام »** ، وهو لا يملك القوة التنفيذية لمجابهة هؤلاء .

وقد لفت نظرنا سؤال لمفتي فاس عبد الله العبدوسي ، يتهم فيه الناظر بالتفريط ويدعي في الوقت نفسه أنه لم يوجد أحسن منه نظراً !! حيث يقول : **« وسئل عن الناظر في الأوقاف المحبّسة على المساجد وغيرها إن لم يوف حق المحبس ، وظهر تفريطه ولم يوجد إلا من أدنى نظراً منه ، وأكثر تفريطًا ، وإن استغنى عن الناظر في الجملة ، أدى إلى فساد الحبس أكثر من هذا ... »** ص ٨٣

وقد يحاسب الناظر في أحيان نادرة ، بسبب شط الأحباس على خراجها بدنانير ، ولعل ذلك يعود ـ وهو طبيعى ـ إلى أنه لم يقبض بعد هذه الدنانير **« وأنها لم تزل باقية عند سكان ربع الحبس ، واعترف**

---

(٢٧) هو من أسرة عريقة عرفت بالعلماء منهم : أبو عبد الله محمد بن مرزوق [الكفيف] (٨٢٤ ـ ٩٠١ / ١٤٢١ ـ ١٤٩٦) ، وأبو عبد الله محمد بن مرزوق ، يعرف بالحفيد تمييزاً له ، ذكره البلوي (**ثبت** : ٢١٧ ، ٣٠٤ـ٣١٣) في مواضع كثيرة . ولد في الرابع عشر من ربيع الأول عام ٧٦٦ / ٩ كانون الأول ١٣٦٤ ، وتوفي في رابع عشر من شعبان عام ٨٤٢ / ٣٠ كانون الثاني ١٤٣٩ ، وأبو عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني العجيسي ، يعرف بالجد او الخطيب ، ولد في تلمسان سنة ٧١٠ ـ ٧١١ هـ ١٣١٠ ـ ١٣١٢ ، وتوفي في القاهرة سنة ٧٨١ / ١٣٧٩ ، هو صاحب **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن** ، والذي حققته وترجمته إلى الاسبانية ماريا خيسوس بغيرا ، ونشره المعهد الإسباني العربي في سنة ١٩٧٧ ينظر :

Ibn Marzuq , **El Musnad : hechos Memorables de Abul `` Hasan , Sultan de los Benimerines** , Estudio , traduccion , anotacion e indices anotados por maria j . Viguera , Instituto Hispano - Arabe de Cultura , Madrid , 1977.

وطبع النص العربي فيما بعد في الجزائر سنة ١٩٨١ ، عن مصادر ترجمة آل مرزوق تنظر ص ١٢ ـ ٣٢ ، ٥٤ ـ ٥٨ في النص العربي .

(٢٨) ذكره الونشريسي ونقل له فتوى وتقييداً ؛ وقد جاء فيه ، « بخط الفقيه المدرس أبي عبد الله محمد بن آملال في رابع شوال ٨٣٨ / ٣ مايس ١٤٣٥ »، وفي فتوى أخرى يقول « وقد كان الفقيه ابن آملال من مفتي المتأخرين بفاس ». حسب ابن القاضي هو « محمد المديوني الفقيه ، أبو عبد الله ، المعروف بابن آملال ، توفي بمدينة فاس المحروسة سنة ٨٥٦ » .

انظر : ابن القاضي ، **درة الحجال** « تحقيق محمد الأحمدي أبو النور) : ٢/ ٢٩٠ ؛ الونشريسي ، **المعيار** : ٧/ ١٣ـ١٤ ، ٢٧٨ ، ٣١٠ ، ٣١١ .

رجال سكنوا بعض الربع ببقاء الدنانير في ذمتهم ... » ص ٢٢١ ، والذى ارتكبه هذا الناظر هنا ، هو أن هذه الديون « **لم يوجد بها معترف** » ، أى من غير وثائق ولا مستمسكات رغم اعتراف المديونين بها .

ولأمانة الناظر وحرصه على تأدية عمله ، أحيانا يطلب هو بنفسه المحاسبة ، ففى السؤال الموجه لأبي القاسم الغبرينى (ت بعد ٧٧٢ / ١٣٧٥) عن رجل قدمه القاضي على حبس السور « **ثم أن الرجل المذكور طلب القارة على محاسبة دخله وخرجه ، فحوسب بحضرة الشهود فوجد دخله أكثره بغير شهادة وخرجه بشهادة عاملة** » ص ٢٢٢ .

وقد لاحظنا رأيين مختلفين للفقهاء عن الناظر فيما انفقه من فائد الأحباس ؛ الأول يفيد ألا «**يصدق فيه ويكلف اثباته** » أي تصديقه منوط بالاثباتات التي يتقدم بها والثاني يفيد أنه « **مصدق فيما يدعيه** »

عن الرأي الأول يقول فقيه فاس ومفتيها عبد الله العبدوسي [٢٩] مايلي :

« **إن الناظر الذي ينفق في المسجد والجنان شيئًا مما يحتاجان إليه من غلته من غير إشهاد على ذلك... لا يصدق فيه ويكلف إثباته ، إلا أن يكون هنالك ما يدل على صدقه كأن يكون الجنان تحت يده، وتظهر فيه خدمة وعمل يشبه ما أنفق فيها وما ادعى فحينئذ يصدق ويحلف على ذلك...** » ص ٨٤ ـ ٨٥ .

وتؤكد هذه الفتوى فتوى أخرى لموسى العبدوسى [٣٠] عندما سئل من تلمسان « **عن ناظر الأحباس إذا ادعى أنه أنفق في الأحباس أو دفع لأهل المرتبات مرتباتهم** » .

فأجاب : « **بأنه يضمن ولا يقبل قوله إلا بالاشهاد ، لأن عرف الناس قد جرى على الإشهاد في ذلك** » ص ٣٠٠ .

---

(٢٩) هو عبد الله بن محمد بن موسى بن معطي المعروف بالعبدوسي التلمساني ، أبو محمد .
قال السيوطي في **أعيان الأعيان** : كان عالمًا بارعًا صالحًا مشهوراً ، ولي الفتيا بفاس ومات في ذي القعدة سنة ٨٤٩ / ١٤٤٦ ، وزاد السخاوي بأنه ولي الفتيا بالمغرب الاقصى والإمامة بجامع القرويين في فاس .
ينظر : القرافي ، **توشيح الديباج** : ١٤٤ ت ٩٧ ؛ السخاوي ، **الضوء اللامع** : ٥ / ٦٧ ؛ التنبكتي ، **نيل الابتهاج**: ١٥٧ ؛ الونشريسي ، **المعيار** : ١ / ١٧١ ، ٣ / ١٠١ ، ٥ / ١٨٥ ، ٢٦٢ ، ٢٧٧ ، ٦ / ١٢٢ ، ١٢٨ ، ٢٠٤ ، ٢١٤ ، ٧/ ٨ ، ٨٢ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٧٦ ، ٢٩٩ـ٣٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣٣١ .

(٣٠) وصفه الونشريسي بـ « السيد الفقيه المدرس العالم القدوة الجليل المفتي أبي عمران موسى العبدوسي » . يقول عنه أبو عبد الله القوري (ت٨٧٢ / ١٤٦٨) : « شيخ شيوخنا الفقيه العالم الحافظ الإمام شيخ شيوخ المغرب قاطبة سيدي موسى العبدوسي » ، وذكر أن له تقييداً على المدونة في عشرة أسفار ، وآخر قيد عنه على رسالة ابن أبي زيد، هو معاصر للفقيه أحمد القباب [ت ٧٧٩ / ١٣٧٧ ـ ٨]
ينظر : القرافي **توشيح الديباج** : ٢١٨ ت ٢٢٠ ؛ الونشريسي ، المعيار : ٢ / ٥٤٠ ، ٣ / ٣٧٥ـ٤٠٦ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٦ / ٤٧ ، ٤٨ ، ١٢٦ ، ٧ / ٨٧ ، ١٨٥ ، ٣٠٠ ، ٣٦٦ـ٧ .

أما الرأي الثاني ، فترضحه هذه المسألة : عندما سئل فقيه مجهول [ربما السرقسطى] عن « رجل له معصرة [٣١] زيتون ببلش ، عين منها الثلثين للطلائع لحراسة المسلمين ... وقدم لذلك رجلا للنظر فيما يتصرف في جميع ما ذكر من الأخذ والإعطاء ... مدة حياته من غير قصره ولا حجر على يده ، ولهذا الحبس بيده نحو أربعة عشر عامًا سالفاً ... » ص ١٤٠ .

فأجاب : « ليس على هذا الناظر إقامة البينة على مادخل بيده من فائد الحبس وما خرج، وهو مصدق فيما يدعيه من ذلك مالم يقم دليل على كذبه » ص ١٤١ .

بينما هذه الصلاحيات المطلقة وهذا الشرط لم نجدهما في سؤال آخر لنفس هذا الفقيه المجهول أعلاه ، لذا فإن إجابته اختلفت عن السابقة ، فقد سئل « عن رجل من بلش حبّس حظًا من معصرة زيتون على من يرصد هجوم النصارى على بلش ، ودمنة على من يحرس بالليل ويبيت في أسوار بلش ، وقدم عليه رجلا ... ولها بيده نحو من عشرة اعوام ... ثم طولب بغلة ذلك وفوائده برسم أن يشتري به ملكًا آخر يصرف فائده في الوجه المذكور ... فأبى من ذلك وامتنع ... » فأجاب : « إنه إذا كان الناظر الموصوف على ما ذكر حوسب ووجب أن يظهر ما دخل بيده وأ خرج ، وإن وقع إتهامه حلف ، وإن لم يصلح للنظر قدم القاضي من يشهد فيه بالصلاح ويلتزم الوظيف » ص ١٤٥ .

١٢ـ راتب الناظر :

لقد ذكرنا سابقًا بعض الفتاوى والنصوص التى تتحدث بشكل عرضي عن راتب الناظر ، دون ذكر مقداره ، من خلال سؤالين لابن منظور [٣٢] (ت ٨٨٨ ـ ٩ / ١٤٨٣ ـ ٤) علمنا أن مرتبه هو الربع من فوائد الأحباس .

« فقد سئل عن رجل كان ناظراً على قرية محبسة على أشياء من أعمال البر والخير بأمر السلطان ، وهو في أصل التحبيس أن يأخذ الناظر على القرية الربع من الفوائد ويستعين به على النظر ، ويصرف الثلاثة الأرباع في مصرفه ... » ص ١٢٣ .

---

(٣١) انتقلت أيضا كلمة معصرة إلى اللغة الإسبانية رغم انها اليوم غير معروفة ولا مستخدمة .

(٣٢) يقول البلوي عنه : « قاضي الجماعة الخطيب الإمام أبو عمرو محمد ابن القاضي الكبير محمد ابن القاضي الأجل أبي العرب محمد بن عبيد الله بن منظور القيسي . . . لقيته بمنزله ، وتبركت بدعائه ، وسمعت خطبته ومواعظه بالمسجد الأعظم . . . وفاته سنة ٩ أو ٨٨٨ هـ ودفن خارج ألبيرة » . ويبدو أنه كان قاضي الجماعة بغرناطة سنة ٨٦٤ هـ .
ينظر : البلوي ، ثبت ، ١٥٧ ملاحظة رقم أ ، ٢١٥ ـ ٦ ؛ التنبكتي ، نيل الابتهاج : ٣٢٣ ؛ الونشريسي ، المعيار: ١٢٢/٧ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ـ ٨ ، ١٥٩ ، ١٨٣ .

والسؤال الثاني عن « **قرية كبيرة ببسطة ، حبست على مصالح حصن قشتال ، وعين ربع فائدها لضعفاء الفرسان ببسطة ، والربع الثاني لضعفاء طلبة العلم ، وعين الربع الثالث [كذا] ، والرابع للناظر...** » ص ١٢٣

لقد ألمحنا سابقًا [ينظر : تعيين الناظر رقم٩] إلى أن بعض الأئمة كان يتولى النظر على أحباس مسجده إضافة إلى عمله الأساسي كإمام دون أي مرتب ، وفي بعض الأحيان لمدد طويلة .

وفي نازلة على درجة كبيرة من الأهمية ، تتطرق إلى مرتب الناظر وأجرة المثل ، أجاب عنها من فقهاء تلمسان : الفقيه الرحال محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق [الحفيد] [٧٦٦ ـ ٨٤٢ / ١٣٦٤ ـ ١٤٣٩] في فتوى مطولة ص ٣٧٨ـ٣٨٢ والشيخ الفقيه العالم قاسم بن سعيد العقباني [٨٥٤/ ١٤٥٠] ـ ابن قاضي الجماعة بتلمسان ـ حيث أن فتواه مؤرخة في أواخر رجب من عام ستة وثلاثين وثمانمائة / ١٨ ـ ٢٢ آزار ١٤٣٣ ، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٥ ، وأخيرا الإمام المفسر أبو العباس أحمد بن محمد بن عبدالرحمن بن زاغو [٣٣] (زاغ) [ت ٨٤٥ / ١٤٤١]،ص ٣٨٥ ـ ٣٨٩ ، ألقت الضوء على النقاط التالية :

١ ـ « **هل للناظر في الحبس أجرة على استخلاصه للحبس ما لم يدخل عليه من غلات وأصول ذوات مال كثير ، أهملها من قبله من النظار ، حتى عسر فكاكها من يد من هي في يده ، ولقي الناظر المذكور في استخلاصها عناء كثيراً ؟** » ص ٣٨٥ .

فهو « **لا يستحق ـ حسب ابن مرزوق الحفيد ـ إلا مرتبه الذى عين له** » ص ٣٧٨ ، بينما نعم يستحق أجرة المثل على ذلك ـ حسب العقباني ـ والذى يقول : « **لمتولي النظر أجرة المثل في استخلاص المال الذى أهمله من قبله النظار ، ولا يحسب عمله هذا عن شئ من جرايته ...** » ، ثم يقول : « **وله أيضا الأجر الأخروى في إعزاز الحق والمطالبة في استخراج الحقوق واستخلاصها** » ص ٣٨٣ , وكذلك عند ابن زاغو أيضًا ، حيث يقول : « **فللناظر أجرة المثل فيما استخلصه من غلات وأصول ، وذلك بحسب نصبه واجتهاده ... لا سيما وقد حصل للناظر المذكور من التعب والمشقة ...** » ص ٣٨٥ .

(٣٣) **في توشيح الديباج** للقرافي (ص ٦٢ ت ٣٣) : « ابن زاغو : أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الشهير بابن زاغو ، الشيخ الصالح الفاضل أبو العباس » ، وذكر محققه احمد الشتيوي ٠ملاحظة رقم ٨) : « **في رحلة القلصادي** توفي ٨٤٥ / ١٤٤١ » ، ابن القاضي **في درة الحجال** (تحقيق محمد ابو النور) ذكر ترجمتين ، الأولى (١ / ٦٣ ت ٩٣) : « احمد بن عبد الله بن زاغو التلمساني الفقيه ، توفي سنة ٨٤٥ » ، والثانية (٢ / ٢٨٩ ٩ : « محمد بن أحمد بن زاغو التلمساني ، الفقيه ، أبو عبد الله ، توفي بتلمسان إثر مقدمه من الحجاز سنة ٨٤٩ »/ ١٤٤٥ ـ ٦ .

٢ ـ لا يمكن للناظر ـ حسب ابن مرزوق الحفيد ـ أن يعين لنفسه أجرة المثل ، لأنه « **حيث تكون له أجرة المثل فالذي يمكنه منها وينظر في تقديرها الإمام الأعظم أو نائبه ، أو قاضي الجماعة ، ولا يتولى ذلك الناظر بنفسه ، لأنه كالوكيل والوصي ...** » ص ٢٧٩ .

٣ ـ وقد لاحظنا سابقاً أن الناظر يسعى ـ **في بعض الأحايين** ـ إلى طلب ما يستحقه من مرتب ، أو زيادة خصوصاً عند إضافة « **الربع المسمى بالمستدرك** » إلى الأحباس التى تحت نظره ، والتي لم يسم فيه للناظر مرتب ، فقد اتفق الفقهاء الثلاثة أعلاه على إجراء هذه الزيادة له ، حيث أفادوا أن للناظر فيها جراية (مرتباً) أو زيادة بقدر ما يراه « الإمام » أو « من له النظر العام » أو « متولى امور المسلمين » بما به صلاح له وللحبس ص ٣٨٠ ، ٣٨٤ ، ٣٨٧ .

٤ ـ ابن مرزوق الحفيد هو الوحيد من بين المفتين في الجزء السابع من المعيار المعرب ، يرى أن مرتب الناظر من بيت المال ، وأنه « إعانة وإرفاق » ، حيث يقول : « **الناظر في الأحباس لا يأخذ منها [من الأحباس] على نظره ، بل من بيت المال ، ويُرجع عليه بما أخذ من الأحباس ...**» ص ٣٨١.

ولكن ابن زاغو لم يوافقه على ذلك فحسب ، وإنما رد عليه بشكل مصيب ، حيث يقول : « **فقد جرت العادة اليوم وقبله بأزمنه في مشارق الأرض ومغاربها ، يأخذ الناظر الجراية من الحبس نفسه على عين العلماء وبفتاويهم وبسعيهم في إقامة هذا الرسم للناظر فصار ذلك كالإجماع منهم على ذلك ...** » ص ٣٨٧ .

٥ ـ وأخيراً فإن الناظر وفريقه من شاهد وقابض وكتاب وغيرهم أولى من غيره ـ حسب ابن مرزوق وابن زاغو ـ فيقدم ، عند عجز الغلة عن دفع مرتبات الجميع ، إن لم يسم المحبس ما يأخذه كل واحد ص ٣٨٠ ، ٣٨٨ .

١٣ ـ إجبار الناظر على صرف الأحباس أو موافقته :

يبدو أن حكم القاضي في الصرف من غلة الأحباس متوقف لدرجة كبيرة على موافقة ناظرها وإمضائه على ذلك ، فقد أصدر قاضى الجماعة بفاس وخطيب جامع القرويين منها [ينظر : ناظر أحباس مسجد رقم ٣ ـ ب] في أوائل شهر ربيع الآخر عام خمسة وأربعين وسبعمائة / ١٢ـ٢١ آب ١٣٤٤ أمراً يقضي منح مؤذن الجامع الأعظم بفاس أجرة قدرها خمسة دراهم فضية صغيرة في كل يوم

«ويمحضر الناظر في أحباس الجامع أبي الحسن المذكور وموافقته على ذلك وإمضائه للمؤذن المذكور ذلك إمضاء صحيحا لما رآه فيه من الصلاح والسداد ، وتقدم المؤذن المذكور في هذا العمل على غيره» ص ١٧٣ ، وبما أن موافقة الناظر وإمضائه ، المبنية على ما يراه من الصلاح والسداد مهمة جداً في صرف الأحباس ، لذا نراه في نزاع مستمر مع الآخرين ، يرفض طلبات البعض ؛ وفي الوقت نفسه يصمد أمامهم ، وفي بعض الأحيان يعجز عن الصمود ، لا سيما أمام أصحاب السلطة والجاه ، فيضطر إلى دفع فوائد الأحباس أو بعضها لهم ، كما حدث للمقدم على أحباس دار الوضوء بربض بلش، عندما أجبره « وزير البلد وجماعته » فأخذوا منه نحو ستمائة مثقال من أحباسها ، بحجة صرفها لحصن صالحة [٣٤] ص ١٨٤ .

وفي سؤال آخر للفقيه المفتى أبي القاسم الغبريني ، أن الناظر لما حوسب **« وجد في خرجه أيضًا رسوم بالشهادة أنه أنفق في سجن هذه المدينة [بالمغرب] في البناء والإصلاح ـ وكان بناء السجن المذكور في مدة ليس بالبلد قاض ـ وقد أجبر الناظر على إصلاح السجن من مال السور المذكور بعض عمال البلد في الأشغال المخزنية »** ، رغم أنه وجد في مستودع الجامع رسم بشهادة جماعة ، مؤرخ في عام أربعة وأربعين وسبعمائة / ١٣٤٣ ـ ٤ ، يفيد **« أن العادة الجارية بالمدينة اذا احتاج السجن إلى إصلاح ؛ فإنه ينفق عليه من المخزن »** ص ٢٢٢ .

من المعروف أن الفتاوى تشدد على عدم بيع الأحباس ، إلا أننا نجد الناظر قد يضطر إلى بيع الأملاك التي تحت نظره بضغط من جهة المخزن ، لديون له عليها ، فقد سئل الفقيه عبد الله بن عمر الوانغيلي [٣٥]عمن **« بقي واليًا سنين ثم مات وخلف لورثته أموالاً وأملاكًا ، فطلبوا بمطلب من جهة المخزن ، وشدد على الناظر لهم ... وحبس بسبب ذلك ، فباع الأملاك المذكورة وأدى من ثمنها ما طلب به محاجيره»** ص ٢٩٦ ـ ٧ .

---

(٣٤) علاوة علي ذكر اسم هذا الحصن في المصادر الأندلسية ، فقد ورد أيضا في الوثائق الاسبانية بصيغ مختلفة ، حيث يعتقد لويس مارمول انه اندثر بوقت قليل بعد سقوط غرناطة . إلياس تيرس المستعرب الإسباني حدد موقعه في المنطقة الواقعة إلي الشمال من بلش ـ مالقة الحالية بحوالي ٢٠ كم تقريبا ، وزعم أن أطلالا توجد حاليا في قرية على مشارف هضبة يمر بمحاذاتها نهر ، لهما نفس الاسم ، ويدعي : **Zalia** او **Salias**
SIMONET, **Descripcion** , p , 98 ' LEVI - PROVENCAL, " Les Memoires" , **Al- Andalus** , IV , 1936 , P . 143, N °, 52 ; TERES, E . , **Materiales** , pp . 209 - 211 ' AL-IDRIST , **Los Caminos De Al- Andalus** , PP . 268 - 9 .

(٣٥) هو أبو محمد عبد الله بن عمر الوانغيلي ، أورد له الونشريسي ثلاث فتاوي في الجزءين السادس والسابع من المعيار المعرب[٦ / ١٣٨ ، ١٦٥ ، ٧/ ٢٩٦) ، يفهم منهما أنه كان ضريراً ، وأنه كان حيا سنة ٧٦٠ هـ.

وتتعدد صور الرفض لدى الناظر ، فقد رفض مقدم المسجد ـ كما في سؤال للسيد أبي العباس الشريف بن السيد أبي يحيي [٢٦] (ت ٨٩٥ / ١٤٨٩ ـ ١٤٩٠) ـ طلب مؤذن باصلاح مصرية من فائد الحبس ، وذلك عندما احتاجت للبناء ، بحجة أنها محبسة على المؤذن المذكور ، وأنه يأخذ كراءها ، لذا يتوجب عليه إصلاحها ص ١٥٥ .

كما رفض آخر تسليم إمام أضحيته ؛ والتي اتفق عليها مع أهل القرية ، بعد أن طالب بها الأخير قبل العيد بشهرين أو ثلاثة ، وأمر الناظر على إعطائها له في عاشر العيد ص ١٦٥ .

وأحياناً يأبى الناظر صرف شيء من الأحباس إلا « بأمر شرعى » ، فقد سئل السرقسطى [٢٧] (ت ٨٦٥ / ١٤٦١) عن إمام اتفق مع أهل القرية واشترط عليهم أن يعطوه أضحيته ، فقرروا إعطاءها من أحباس المسجد ، والناظر رفض إعطاءها إلا « بأمر شرعي » ص ١٦٤ .

١٤ ـ الناظر وميزانية الأحباس

للأحباس ميزانية في كل عام ، تتضمن فائد الأحباس « أو الدخل » والإنفاق «الخراج أو الخرج» في تلك السنة ، وتحت إشراف المشرف وبشهادة الشهود المعينين ، ولا يستطيع أحد من العاملين في الأحباس شراء شيء وغيرها إلا بإذن من المشرف على الأحباس .

ولابد للمشرف الجديد والذي يتسلم النظر من آخر من جدولة هذه الميزانية وفقاً لمصالح الحبس ولنظام معين ص ،١٢٩ .

---

(٣٦) في توشيح الديباج هو أبو العباس أحمد بن السيد الشريف أبي يحيى التلمساني ، قاضي الجماعة بغرناطة ، واضاف عليه ابن القاضي « الفقيه العالم ... توفي بتلمسان ٨٩٥ ، ١٤٨٩ ـ ١٤٩٠) وهو من شيوخ البلوي ، فقد قال عنه عبد الله العمراني محقق ثبت البلوي : « ومن شيوخه بها [غرناطة] قاضي الجماعة الخطيب المتكلم ، المفتي الامام العلامة الشريف أحمد بن الإمام الحافظ المحدث المتفنن الزاهد المقدس المرحوم أبي يحيي ... » . ينظر : القرافي ، **توشيح الديباج** (تحقيق أحمد الشتيوي) : ٦٢ ت ٢٩ ؛ ابن القاضي ، **درة الحجال** « تحقيق محمد الأحمدي ابو النور » : ١ / ٨٩ ت ١٢٤ ؛ البلوي ، **ثبت** : ١٨٦ ، ١٨٩ ؛ الونشيريسي ، **المعيار** : ١ / ٥٩ ، ٣ / ٢٣٣ ,٤ / ٢٢٤ ، ٦ / ١١٣ ، ١١٤ ، ٧ / ١٥٥ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ .

(٣٧) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد الأنصاري السرقسطي الغرناطي ، شهر بالسرقسطي ، عالم غرناطة ومفتيها وصالحها ، أخذ عنه ابن الأزرق ، وأبو الحسن القلصادي ، وقد اثني عليه الأخير في **رحلته** (انظرها ص ١٦٤ ـ ١٦٦] . ولد ليلة الثلاثاء ٢٥ ربيع الثاني ٧٨٤ / ٨ تموز ١٣٨٢ ، وتوفي ٧ رمضان ٨٦٥ / ١٦ حزيران ١٤٦١ ، ينظر ؛ القرافي ، **توشيح الديباج** : ٢١٦ ت ٢١٧ ، ٢٦٩ ت ٣١٥ ؛ التنبكتي ، **نيل الابتهاج** : ٣١٤ـ ٣١٥؛ البلوي ، **ثبت** (تحقيق عبد الله العمراني) : ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ـ ١٩١ ، ٢٠١ ، ٢١٣ : الونشريسي ، **المعيار** : ٥ / ٢٣٧ ، ٧ / ١٢٠ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٦٠ ـ ١٦٥ .

ونادراً ما تبقى بقية للأحباس من دون دفع بذمة المشرف عند موته ص ١٢٩ ، ولكن في بعض الحالات يبدو أكثر أمانة ، فعند مرضه مرض الموت ، يرسل إلى صاحب الحبس ويخبره بأنه تألف بيده من فائد تلك الأحباس جملة دراهم ، ويطلب منه أن يأخذها ١٤٣ .

وقد تكون هذه الميزانية مشروطة أمام القاضي ، فقد قدم القاضي رجلاً على حبس السور « **وأشهد الذي قدمه على أنه لا يتولى شيئًا من السور دخلاً ولا خرجًا إلا بالشهادة العاملة** » ص ٢٢٢ .

ولعل المحاسبة في الأحباس هي جزء من الميزانية ، والتي عن كيفيتها يقول عبد الله العبدوسي ، عندما سئل عنها : « **المحاسبة أن يجلس الناظر والقباض والشهود وتنسخ الحوالة كلها من أول رجوع الناظر إلى آخر المحاسبة ، وتقابل وتحقق ويرفع كل مشاهرة أو مسانهة أو كراء أو صيف أو خريف ، وجميع مستفادات الحبس حتى يصير ذلك كله نقطة واحدة ، ثم يقسم على المواضع ، لكل حقه ، ويعتبر المرتبات وما قبض ومن تخلص ومن لا ، وينظر في المصير ولا يقبل ذلك إلا** [بموافقة] **جميع شهود الأحباس ، وكذلك جميع الإجارات من لقط زيتون وآلة ونفض ، ويطلب كل واحد بخطته ومن افسد شيئا لزمه عزمه ، ومن تعدى على غير خطته او ضيع منها شيئًا وأخذ عليها مرتبًا غرمه، ومن ضيع شيئًا من ذلك من شهود الأحباس وجب القيام به عليهم وتعجيل ذلك ، وكذلك يجب على الناظر وهو المطلوب به ،وإلا فلا يجوز تركه ، فإن تركه كان مضيعًا** » ٣٠٢ .

وعن ميزانية أحباس فاس يقول عبد الله العبدوسي نفسه في مكان آخر : « **بجواز جمعها وجعلها نقطة واحدة لا تعدد فيه ، وأن تجمع مستفادات ذلك كله ويقام منه ضروري كل مسجد من تلك المستفادات المجتمعة ، ولو كانت بعض المساجد فقيرة فيوسع عليها من غنيها حسب الحال ، وقدم الجامع الأعظم قبل جميعها ، ثم الأعمر فالأعمر .. وكل ما يؤخذ من بعضها لبعض فانه يعد سلفاً لما عسى أن يحدث يومًا من عمارة أو إعمار فيرد إليه ما يقيم أوده** » ص ٣٣٢

١٥ ـ استغلال الناظر لصلاحياته :

القاضي ـ عادة ـ هو المنفذ للأحكام الشرعية أو للأوامر السلطانية أو كليهما سويًا والنائب عنه هو بمنزلة القاضي في هذا الشأن .

وللمنزلة الرفيعة التي يتمتع بها الناظر ، فقد أهلته أن يكون « نائب القاضي » ، إضافة إلى وظيفته «كناظر في الأحباس» و «مشرف على أحباس القرية» ، كما ورد في سؤالين للمواق (ت ٨٩٧ / ١٤٩٢).

ولايقبل الشك أن هذا الناظر قد استغل بعض سلطاته على الأقل ، والتي كان يتمتع بها . « **فأمضى الكراء لابنه** » عن « **موضع وهو مشيخة عامرة** » «**كما جرت به العادة في غراسة الأرض البيضاء مدة بغلة الغرس** » ص ١٢٧ .

١٦ ـ صور من صلاحيات الناظر :

تتفق الفتاوى على حث الناظر على الاجتهاد بالتصرف بالأحباس ، يقول ابن منظور [٨٨٨ ـ ٩ / ١٤٨٣ ـ ٤] : « **الناظر يجتهد وعمله جار على الوجه الصحيح** » ص ١٤٧ ، وبكلمة موجزة ـ كما يقول ابن مرزوق الحفيد ـ : « **عمل الناظر والقاضي غير معلوم ... لأنه يقل ويكثر ...** » ص ٣٨٠ .

١٦ ـ أ ، صلاحيات الناظر واسعة غير أنها محدودة :

يتمتع الناظر بصلاحيات واسعة وفقا لهذا الإجتهاد ، ولكن كثيرا ما تنكمش هذه الصلاحيات في دائرة مغلقة ، بسبب كثرة الآراء الشرعية ، لدرجة تضاربها في بعض الأحيان ، أو غموض البعض الآخر ازاء التصرف بالأحباس ، كما هو الحال في سؤال الناظر للمواق « **عن غابة الزيتون الموقوفة على مسجد قشتال** » ص ١٣٢ ، أو شروط المحبس أو أجزاء من الحبس غير مذكورة في شروط المحبس ، كما في المسجد الذى سئل عنه المواق ، حيث حبس عليه أحباس معينة منها للإمام ، ومنها للبناء ، ومنها للحصُر ، ومنها للوقود ، دون حيطانه ، والتى تحتاج الآن إلى الإصلاح ، أو ادعاءات المكترين لأرض الأحباس « بجائحة القحط » وما يدب عن ذلك من نزاع حول تحديدها وصفات الشهود فيها ص ٣٣٠ ـ ٣٣١ , أو انعدام القرائن في حل بعض المعضلات ، كما في النازلة التالية ، والتي كتبت بخط أحد كبار فقهاء فاس أبي عبد الله القورى [٣٨] [ت ٨٧٢ / ١٤٦٨] وأجاب عنها مفتي فاس عبد الله العبدوسي (ت ٨٤٩ / ١٤٤٦) عن « **مسجد جرت عادة نظاره أن يأخذوا من دور بإزائه ثلاثة دراهم من كل دار من الدور المذكورة ، وذلك منذ أربعين سنة وأزيد ، ولم يمتنع أحد من ساكني الدور المذكورة من**

---

(٣٨) هو محمد بن قاسم القوري اللخمي المكناسي ، عرف بالقوري نسبة للقور بالمغرب الأقصى كذا قال السخاوي (ينظر : **الضوء اللامع** :٨/ ٢٨٠) ، وصفه تلميذه ابن غازي بالشيخ العلامة المفتي بفاس ، وقال انه مات أواخر ذي القعدة سنة ٨٧٢ / حزيران ١٤٦٨ ، ووصفه الونشريسي بالشيخ المحقق الحافظ ، ويبدو بشكل جلي انه كان محط انظار العلماء وعمدتهم في حل ما استعصى عليهم من معضلات ، فالونشريسي نفسه قد كتب اليه من تلمسان سنة ٨٧١ هـ يسأله في عديد من القضايا [ينظر : **المعيار** : ١ ـ ٣١٩ ، ٣٧٢ ، ٤٢٦) ، وفي فتوى مطولة يقول عالم غرناطة ابن لب [ينظر : **المعيار** : ٦ / ٤٧١] : « وكتبت إلى الشيخ أبي عبد الله القوري رحمة الله سنة ٨٧١ هـ وانا بتلمسان اسأله عن عده مسائل » .
ينظر : القرافي ، **توشيح الديباج** : ١٧٧ ؛ السخاوي ، **الضوء اللامع** : ٨ / ٢٨٠ ؛ ابن القاضي **درة الحجال** : ٢/ ٢٩٥ ـ ٦ ؛ التنبكتي ، **نيل الابتهاج** : ٣١٨ـ٩ .

إعطاء الدرهمين [؟] المعتادين إلى أن اشترى إحداها رجل فطولب بالدرهمين [؟]... فأبى بحجة أنه اشترى جميع الدار،ولا ذكر في عقد الشراء للمسجد،ولم يخبره أحد بذلك [بالدراهم]..» ص٢٧٦ .

ومنها المشاكل التي تتعلق بنص الحبس ، فقد أوصى رجل بتحبيس نصف موضع من ثلثه وقفًا على قاريء الحديث بالمسجد الجامع ، ولكن أحد شاهدى الحبس كتب في شهادته أنه [الحبس] لقاريء الحديث بين العشائين ، والآخر زعم أنه حبس على القاريء في المسجد ، وفي المسجد قارئان ، الأول بين العشائين والآخر وقت السحر ، لذا خول ابن لب [٨٩٠/ ١٤٨٥] تخصيص ذلك إلى نظر الناظر ، كأن يجعله مناوبة بينهما ، إذا لم يثبت تخصيصه لأحد منهما. وإن كان ابن لب يستحسن للناظر أن يجعله للقارئ بين العشائين ص ٢٠٧ .

١٦ ـ ب . كراء الأحباس والجائحة والحطيطة :

كراء الأرض المحبسة لا يتم إلا بالمزايدة عليها كما قلنا سابقا [ينظر : فريق الناظر رقم ٨]، ومن ثم إمضاء الناظر للكراء بشهادة الشهود المعينين ، فالناظر يتولى كراء الأحباس لمن يراه أهلاً لذلك بوجيبة معلومة ، يرى قدرها صلاحًا في ذلك الوقت ، ولكن الذي يحدث ـ كما لاحظنا في أكثر من حالة ـ أن يزاد على هذا الكراء بنوايا شريرة من قبل أناس مضطلعين بالسلطة أو متهمين بالفساد ، كما في السؤال التالي للفقيه عبد الله العبدوسى : **« يجئ رجل ويزيد فيها على ما عقد له الناظر الكراء الأول،والرجل الأول جيد مليء منصف ، والآخر بعكسه ، ولا يقدر على الحكم عليه لتعذر الحكم وغلبة المفسدين بذلك الموضع ، فيقول الناظر للذى أكرى أولاً : زد معه وأنا أحطه عنك لكي يندفع عنا المفسد ، الذي لا يقدر على الحكم عليه ، ولا يتمكن من وجوه »** ص ٨٤ .

ونادرًا ما يكون تدخل الناظر في كراء الأحباس مضراً بالحبس ، ولعل ذلك يعود إلى تصوره الخاطيء للقضية أو للحساسية بينه وبين الطرف الآخر ، فقد سئل القاضي أبو محمد عبدالرحيم بن إبراهيم اليزناسني [٣٩] عن **« رجلين اشتركا في فرن على المناصفة بينهما ، ثم أن أحدهما حبس نصيبه على الجامع الأعظم ، وبقي خاليًا مدة ، ثم أن الذى لم يحبس نصيبه حاول على فران وأكراه له بإثني عشر درهما**

---

(٣٩) ذكر له الونشريسي (ينظر : **المعيار** : ٣/ ٩٣ ، ٩٤ ، ٤/ ١٢١ ، ٥/ ٢٦٤ ، ٥١٥١ ، ٧/ ٤٢ ، ٤٣ ، ٣٦٤ـ ٥) عدداً من الفتاوي ، يقول في احداها " « وسئل القاضي أبو محمد عبد الرحيم أبو إبراهيم اليزناسني ... قاضي الجماعة بفاس بالحضرة العلية الأولوية السلطانية ... » وذلك في اوائل ذي الحجة عام ٨١٢ / نيسان ١٤١٠ ، وأكد ذلك ابن القاضي (**درة الحجال** : ١ / ١٨١ ت ٢٣٧) حيث يقول : « ابراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله اليزناسني ... ولي القضاء بفاس في دولة أحمد بن أبي سالم [ت ٧٩٦ بتازي / ١٣٩٣ ـ ٤] وولي بعده ولده عبد الرحيم الفقيه المالكي ».

للجميع ، بشرط قبل الزائد ، ولكن الناظر رفض ذلك الكراء» ص ٤٢ ، رغم أن فتوى اليزناسنى تفيد الكراء على قبول الزيادة لأنه خير من **بقائه عاطلاً** ، على حد قوله .

ومن المشاكل التى تواجه الناظر ، **ادعاء المكترين** لأرض الأحباس « **بجائحة القحط** » ، وما يدب عن ذلك من نزاع ، حول **صفات الشهود** ، **فالناظر يشترط** أن يكونوا من « **أهل العدل المرضيين** » « وإن شهد من لا ترضى حاله » فسيجرحه الناظر ، وأهل الكراء يريدون « أن يخرج للنظر في ذلك شهوداً من أهل المعرفة ليسوا بمرضيين في دينهم » . **أضف إلى ذلك** ـ كما في هذه النازلة للفقيه عيسى بن علال[٤٠] ـ « **أن أهل العدل من الفلاحين امتنعوا من الدخول في هذه المسألة** » ، والمسألة الثانية هى حول تحديد « جائحة القحط » ، أهي بسبب العطش ؟ ، أو قلة الماء ؟ ، أو بسبب البرد والجليد ؟

والثالثة هي وقت حدوث هذه الجائحة ، فالناظر يدعي أن وقت حدوثها في الربيع « **عند احتياج الزرع إلى الماء** » ، بينما أهل الكراء قد ادعوا بها بعد أن يبس الزرع وحصد بعضه ص ٣٣٠ ـ ٣٣١ ، وقد تكررت هذه المسألة في الجزء الثامن من المعيار ص ٧٠ ـ ٧١ .

وللناظر الإرفاق بالمكتري فيسقط عنه بقدر ما نقص عند ثبوته ، كما في المسألة السابقة ، أو يحط عنه شيئاً من « الوجيبة صلحاً في الجائحة التى وقعت بسبب قلة الماء » ، والتى أدت إلى تساقط أوراق الشجر وفساد بعض أثماره ص ٨٢ ـ ٣ .

عرض الجائحة ويتم إما مباشرة إلى الناظر ، كما في المسائل السابقة ، او إلى قاضى الجماعة أوالقاضي ، مثلما « قام متقبلوا الأحباس ـ وإن كان غير داخل في النطاق الزمني لدراستنا ـ عند القاضي يونس بن عبد الله [ابن] الصفار [٤١] ، يسألونه الرفق بهم ، والإحسان إليهم بالوضع عنهم ، وأثبتوا عنده الموجب » ص٤٤٦ ، « **بعد أن قطعوا على جميع جنات قرطبة وماحواليها ...** » ص ٤٤٧ .

وقد كانت عادة القضاة منذ القدم ولا سيما في الأندلس مشاورة الفقهاء حول إمكانية الإرفاق بالمكترين ، يقول أبو الوليد الليث بن خريش (حريش) [٤٢] ـ أحد خمسة فقهاء استشارهم (ابن)

---

(٤٠) ذكره الونشريسي ونقل له عدداً من الفتاوى [ينظر : **المعيار** : ٤ / ٩٣ ـ ٤ ، ١١٤ ، ٥ / ٢٦٥ ، ٦ / ٤٧ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٣٩ ، ٢٠٥ ، ٧ / ٨٩ ، ١٧٥ ، ٣٣٠) . وفي احداها يقول : « وسئل الفقيه أبو مهدي سيدي عيسي بن علال ... » ، وفي نهاية هذه الفتوى التقييد التالي : « أشهد الشيخ ... المدرس المفتي ابو مهدي عيسي بن الشيخ الأجل الفقيه ... أبي الحسن علي المدعو بعلال المصمودي على نفسه ... وهو بحال كمال الإشهاد من عرفه في عشي يوم الأثنين التاسع من رجب المبارك عام ٧٨٨ / ٦ آب ١٣٨٦ » . ينظر ابن القاضي ، **درة الحجال** : ٢ / ١٣٧ ـ ٨ .

(٤١) ابن سهل ذكر بشكل مفصل هذه المسألة عن جائحة جنات الأحباس بقرطبة ، وقد نشرها محمد خلاف في كتابه : **وثائق في شئون الحسبة في الأندلس** ، القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٦٢ وما بعدها ، ولكنه لم يلتفت إلى ما لخصه منها الونشريسي هنا .

(٤٢) تنظر مصادر ترجمة ابن حريش [٣٥٥ ـ ٣٢٨] في المرجع الذي أشرنا اليه سابقًا :
AVILA, La Sociedad Hispanomusulmana ... , p . 137 , n° . 590 .

الصفار ، وأجابوا على المسألة السابقة بقوله ـ : « **وعلمك محيط أن القضاة لم يزالوا يرفقون بالمتقلبين اذا شكوا البوار والكساد على وجه الاستيلاف والنظر للأحباس ليكثر حرص الناس على الدخول فيها ، وقد اختبرت ذلك ووقفت عليه أيام نظرك في الأحباس ، وأحكام القضاة ...** » ص ٤٤٨ و (خلاف ، وثائق في الحسبة : ٧٢) ، وقد أكد ذلك فقيه آخر هو أبو محمد عبد الله بن سعيد الشقاف [٤٣] [ابن الشقاق] [٣٤٦ ـ ٤٢٦] في إجابته (لابن) الصفار أيضًا : « **كل من تقدمك من القضاة بعلمك يحسنون إلى متقبلي الأحباس ، ويرفقون بهم بعد وجوب القبالات عليهم استيلافًا لهم ، ونظراً للأحباس ، لما كانوا يرجونه من رغبة الناس في قبالاتها ، أو يسقطون عن متقبليها إذا خشوا أمراً يخافون الخسارة فيها...** » ص ٤٤٩ ، ثم يذكره بحادثة قد جرت له فعلا كمثال على ذلك ، حيث يقول : « **وقد شهدتُ الوزير القاضى عبدالرحمن بن محمد [٣٤٨ ـ ٤٠٢ هـ] قد شكا إليه متقبلوا حمامات الأحباس قلة المورد عليهم ، وتعذر الحرث لتوالى الأمطار ، فأسقط عنهم قبالة شهر واحد مما كان التزموه من القبالة بعد أن شاور في ذلك من حضره من أهل العلم ...** » ص ٤٤٩ [٤٤] .

كما أن بعض القضاة لا يقبل أجوبة الفقهاء المقدمة إليه على علاتها ، بل يمحصها ويعترض عليها ، فيسبب له ذلك ـ إضافة إلى مكانته البارزة بين الفقهاء ـ العداوة والحسد ، فيسعون إلى عزله ، كما حدث للقاضى ابن بشير [بشر][٣٦٤ ـ ٤٤٢] [٤٥]، عندما سعى عليه الفقهاء حتى عزل المعتد[٤٦] .

١٦ ـ ت . رفض الناظر لبعض الأحباس :

للناظر الحق في التحري من أن الحبس خال من ضرائب المخزن ، « **وأنه حر** » منها ، واذا تبين له أن جزاء الحبس أكثر من نفعه ، أو عليه جزاء متراكم من جهة المخزن ، أو ليس فيه كبير فائدة ، له

(٤٣) ابن الشقاق كبير المفتين بقرطبة ، وقد حاز فيها الرياسة في الشورى والفتيا ، وولي قضاء الكور والرد بقرطبة والوزارة . ينظر :
محمد خلاف ، « تراجم في تسمية فقهاء الأندلس » ، **مجلة المناهل** ، العدد ٢١ و ٢٣ ، ص ٢٧٨ ؛
AVILA, **La Sociedad** ... P . 100 M N° . 96.

(٤٤) وأنظر محمد خلاف : وثائق : **الحسبة** : ٧٣ ، وأنظر ملاحظة رقم ٢٠٦ في نفس الصفحة عن مصادر ترجمة القاضي عب دالرحمن بن محمد ؛ و AVILA, **La Sociedad** ... P . 107 , N° . 181

(٤٥) أبو المطرف عبد الرحمن بن أحمد بن بشر ، كان قاضي الجماعة وصاحب الصلاة بقرطبة ، ينظر :
محمد خلاف ، وثائق في شئون الحسبة : ٦٥ ؛ نفس المؤلف ، « تراجم ... » ، مجلة المناهل ، العدد ٢١ و٢٣ ، ٢٧٨ ؛ .
AVILA , **La Sociedad** ... , P . 105 , N° 162

(٤٦) هشام بن محمد بن عبد الملك المعتد بالله ، بايعه أهل قرطبة وهو بمكانه بثغر البونت سنة ٤١٨ هـ ، ودخل قرطبة ٤٢٠ ، وخلع سنة ٤٢٢ هـ ، ينظر : خلاف ، **وثائق في الحسبة** : ٦٦ ، ملاحظة ١٣٥ .

الحق في رفضه وعدم قبوله ص ٢٢٧ ، فلم يقبل ناظر على مسجد تحبيس كراء عرصة ، وذلك لدثورها ، ولأنها تحتاج إلى خدمة قوية لإصلاحها ص ٥٣ , وقد سئل ابن لب [ت ٨٩٠ / ١٤٨٥] عمن حبس داراً وجنة على مسجد ، والدار يخاف عليها السقوط ، والجنة لا يفي فائدها بمغرمها ، وقد أبى ناظر الحبس قبولهما ص ٩٤ .

١٦ ـ ث . إدارة الأحباس :

لا تتوقف صلاحيات الناظر ومباحثاته مع المسلمين فقط بشأن الأحباس ، وإنما تشمل أيضًا أهل الذمة ، فقد سئل عبد الله العبدوسي [ت ٨٤٩ / ١٤٤٦] عن « **مسجد ملاصق لدرب اليهود ، فطلبوا من الناظر أن يجري لهم الماء ، فيخرج من المسجد لدورهم بعد حفر أبيار بصحنه مقدار خمسة قواديس أو ما يقرب منها ...** » . وبما أن « **المسجد ضعيف .. والحفر المذكور بمقربة من الحائط ، ليس بواسطة ولا داخل المسجد ... اشترط الناظر عليهم اصلاحه ورده أحسن ما كان ، وان اختنق واحتاج لإصلاح فعليهم** » ص ٥٢ ـ ٣ .

ولم يجز له العبدوسي أن يشترط على اليهود «**إن مهما احتاج إلى الرّم والإصلاح أصلحوه من أموالهم، لأن ذلك (شرط) مجهول ، إلا أن يتبرعوا بذلك بعد انعقاد الاستيجار من غير شرط ...**» ص ٥٣ .

في بعض السنين ولأسباب معينة قد تمنى بعض الأحباس بعجز عن تسديد مصاريفها ومرتبات العاملين فيها ، فيلجأ هؤلاء ـ بعد عجزهم عن المواجهة مع الناظر ـ إلى ابتزاز مكتري الأحباس لإتمام مرتباتهم ، فقد سئل إبراهيم اليزناسني [47] عن « **مسجد له حوانيت محبسة عليه، كان يجرى على فوائدها ... مرتب أربعة من المؤذنين مع سائر ضرورياته... ثم أن بعض الناس تسبب ببعض أهل الجاه... فصاروا فيه سبعة من المؤذنين ، والمسجد غير محتاج إلى كثرة المؤذنين ... فعجز عن مرتبهم نحو من سبعين درهما في الشهر ، وكان الناظر في الأحباس يعيطها من غلة أحباس المساجد ،واحتيج في العام الفارط إلى**

(٤٧) ذكر له الونشريسي كثيراً من الفتاوي [ينظر : **المعيار** : ١/ ٨٩ ، ٢/ ٢٩٣ ، ٤٣٠ ، ٣/ ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٥/ ١٤٠ ، ١٨٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٦/ ١٥٨ ، ٥١٥ ، ٧/ ٤١ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٧/ ٣٢٦ ، ٣٦٤ ، ٣٧٧ ، ٣٨٩ ، ٤٨٦ـ٧ ، ٤٩٣ ، ٤٩٧ ، ٥٠٠ ، ٥١٤ ، ونعته بالفقيه الصالح . قاضي الجماعة بفاس أبو سالم [أبو اسحاق] إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله اليزناسي ، وفي مكان أخر يقول عنه « زعيم الفقهاء بفاس القاضي المحقق أبي سالم » إبراهيم بن محمد بن ابراهيم بن عبد الله اليزناسني ، وذلك بتاريخ العشر الوسط لذي الحجة ٧٩٠ » .
وذكر له فتاوى أخرى عندما كان قاضي الجماعة في ٢٩ ربيع الأخر ٧٩١ ، وفي ١٧ ذي القعدة ٧٩١ ، ابن القاضي (**درة الحجال** : ١/ ١٨١ ت ٢٣٧) ذكر أنه ولي القضاء بفاس في دولة أحمد بن أبي سالم [ت ٧٩٦ / ١٣٩٣ ـ ٤] . ينظر كذلك ، القرافي ، **توشيح الديباج** : ٨٠ ت ٦٤ .

إصلاح سقف المسجد المذكور ، ونفد فيه الناظر أكثر من ثلاثمائة دينار فائد سائر المساجد، لذا فقد امتنع الناظر أن يعطى المؤذنين العدة المذكورة ... » مما حدا بالمؤذنين أن يطلبوا من «سكان حوانيت المسجد المذكور أن يتحملوا لهم تلك العدة المذكورة ، أو يخرجوا منها ويأخذها المؤذنون عوضًا عن مرتبهم واضطروهم إلى ذلك ، فتحمل لهم بعض سكان الحوانيت المذكوة بتلك الزيادة المذكورة ، وبعض السكان أخلوا منها ، ولم يوجد من يسكنها بتحمل تلك الزيادة وبعض السكان لم يتحمل لان الزيادة المذكورة ضعف الكراء » ص ٤١ ـ ٤٢ .

ولا يختلف عملهم هذا عن تصرف الوالي ، عندما يكلف الناس مثل ذلك في حوانيت المخزن، ويحتم عليهم الإلتزام أو الإخلاء .

وينجم عن اتساع الغلة المطالبة بزيادة المرتبات أو إقامة وظائف شرعية أخرى ، فلم يجز السرقسطي (٨٦٥/ ١٤٦١) للناظر عند اتساع الغلة « **استنفادها ، ويجب عليه إدخار الفضل ليوم الحاجة ... ولم يقف نظر الناظر على موافقة قومة المسجد ، وكل واحد منهم بالخيار في قبول ما عين له والقيام بوظيفه أوورد** » . وللناظر حق إقامة وظيف شرعي على شرط أن يكون من مصالح المسجد الضرورية ، فقد عد السرقسطى « **تدريس العلم** » ليس من مصالحه الضروروية ، لذا « **لم يكن لمدرسة من حبسه شيء** » ، بينما « **يعطى الإمام على إقامة الخطبة** » فيه إذا ثقلت إليه ص ١٢٢ .

ويقوم الناظر بتحويل الحبس عند إنعدام المنفعة منه او اندثاره ، فقد أجاز عبد الله العبدوسى الناظر أن يقيم فندقًا مكان دار وضوع قديمة بعد تعطلها بسبب إنعدام الماء ص ٥٧ .

وفي سؤال لأبى عبد الله محمد بن منظور عن بلد ة أندلسية ، فيها مسجد جامع والى جانبه ميضأة، وعندما كثر ربضها بني فيها مسجد آخر وبجنبه ميضأة أخرى ، لذا فقد أهمل المسجد الأول ودثرت ميضأته ، فبنى الناظر فيها حانوتاً من غلات أحباس الميضأة الثانية ص ١٤٧ .

وتكثر ـ كما رأينا ذلك سابقًا ـ التجاوزات على الأحباس ، لأسباب منها أن صلاحيات الناظر تخلو من السلطة التنفيذية ، رغم أنه يتمتع بكافة الحقوق لتغريم من يتعدى على الأحباس واتخاذ اجراءات أخرى بحقه وفقًا لمصلحتها ، والتي تصل « **إلى الأدب الوجيع على تعديه على أحباس المساجد** » ، كما يقول إمام غرناطة ومفتيها أبو عبد الله محمد الحفار [٤٨] [ت ٨١١/ ١٤٠٨ ـ ٩] .

---

(٤٨) هو محمد بن علي بن محمد بن احمد بن سعد الأنصاري ، الشهير بالحفار ، الغرناطي إمام غرناطة ومحدثها ومفتيها ، توفي عام ٨١١/ ١٤٠٨ ـ ٩ .
ينظر : البلوي ، **ثبت** : ٢٠٠ ملاحظة رقم ١ ؛ القرافي **توشيح الديباج** : ٢٦٩ ت ٣١٠ ؛ التنبكتي ، **نيل الابتهاج**: ٢٨٢ ؛ ابن القاضي ، **درة الحجال** : ٢/ ٢٨٤ ؛ الونشريسي ، **المعيار** : ١/ ١٣ ، ٣/ ١٨٤ ، ٥/ ٢٤٢ـ٣،٦/ ١٦٧ ، ٧/ ٩٩ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٣ـ١١٨ ، ١٣٦ ، ١٥٠ ، ١٩٩ ، ٢٠٠.
ORANJA , Fernando de la , " condena de boabdil " , AL Andalus , XXXVI , 1971 , P . 166 .

١٦ ـ ج . طلبة العلم والمساكين :

في النازلة ـ التي أشرنا إليها سابقًا ـ عن « **قرية كبيرة بحصن بسطة حبست على مصالح قشتال ، والذى عين الربع الثانى منها لضعفاء طلبة العلم** » ، ولكن عندما ظهر للناظر عليها « **أن في طلبة العلم من هو غني من مال أبيه** » حجب عنه هذه المساعدة ، غير أن ابن منظور لم يجز له حرمان ضعفاء الطلبة من سهمهم في الحبس المذكور في هذه القرية ، وإن تبين له أن فيهم من هو غني من مال أبيه ص ١٢٤ .

ولايخفي أن الناظر هو الذي يعين لكل طالب بيتًا « **غرفة** » من بيوت المدرسة ، وهو الذى يخصص مرتباً لكل واحد منهم من أحباسها ، وبعض الطلبة أحيانًا يتمتع بغرفتين في مدرستين مختلفتين ، ولا يتم له ذلك إلا بالقيام بوظائف تلك المدرستين دون إخلال وبموافقة الناظر ص ٢٦٤ .

ويشبه هذا ما حدث في مدرسة « **فيها بيوت موقوفة على سكنى فقهاء مذهب معين** » ـ طبعا غير المذهب المالكي ـ حيث كان يسكن فيها فقيه من هذا المذهب أو أكثر رغم حيازته على منزل خاص به ، ولم يتم له ذلك إلا بموافقة الناظر ص ٢٦٦ .

يقول مفتي فاس وفقيها عبد الله العبدوسي [ت ٨٤٩/ ١٤٤٦] : « **إن النظر في أعيان المساكين وتعيينهم ومقدار ما يستحقونه موكول إلى أمانة الناظر في الحبس ومصروف إلى اجتهاده ونظره ، والناظر مصدق في ذلك من غير بينة تقوم عليه ، ولا يحتاج إلى تضمين الشهود معرفتهم استحقاق الآخذين، بل لا يلزم الناظر في الأحباس الإشهاد على الدفع اليهم اذا كانوا غير معينين إلا من باب الإحتياط دفعا للمظنة. والإعطاء على قدر الحاجة والمسكنة والعيلة والوقت والمنصب ، وذلك كله راجع إلى نظر الناظر في الحبس وهو فيه مؤمن ، وعليه مؤمّن ، لا يحتاج إلى إثباته ، ويعطي من حضر من مستحقي ذلك بعد بحثه، وتفتيشه على مستحقيه بحثاً وتفتيشاً لا تلحقه فيه مشقة ، والإحاطة بأعيان المساكين في هذا البلد وشبهه متعسرة ...** » ص ٣٠٠.

وقد سأل ناظر مساجد ، عبد الله العبدوسي في مسألة أخرى ، حيث كان تحت يده أوقاف كثيرة للمساكين والحجاج والمسجونين ، فيما إذا كان يجوز صرف جميعها على المساكين فلم يجز له ذلك ، وطالبه بصرف كل حبّس على ما حبس عليه رغم أن « **جل أهل بلدة الناظر مساكين** » ص ٤٥ .

المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

ابن الآبار ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٦٥٨هـ):

التكملة لكتاب الصلة ؛ تحقيق عزت العطار الحسيني ، الرباط : مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٩م

البلوي ، أبو جعفر أحمد بن علي (ت٩٣٨هـ) :

ثبت ابي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي المتوفى عام ٩٣٨هـ ؛ تحقيق عبد الله العمراني، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (١٠٦٧هـ):

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

ابن خلدون ، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ، (ت٨٠٨هـ) :

مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافي ، القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٧٩م.

السخاوي ، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢هـ) :

الضوء اللامع لاهل القرن التاسع ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، [١٩ـ٦].

السيوطي ، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ) :

نظم العقيان في اعيان الاعيان ؛ تحرير فيليب حتى ، بيروت : المكتبة العلمية ، ١٩٢٧م.

ابن فرحون اليعمري ، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن علي (ت٧٩٩هـ):

نيل الابتهاج بتطريز الديباج، الطبعة الأولى ، القاهرة : عباس بن عبد السلام بن شقرون ، ١٣٥١هـ .

ابن القاضي ، أحمد بن محمد ، (ت: ١٠٢٥هـ):

ذيل وفيات الاعيان ، المسمى ،درة الحجال في اسماءالرجال ؛ تحقيق محمد الاحمدي أبوالنور، القاهرة : دار التراث ، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م/ ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

القرافي ، بدر الدين محمد بن يحيى ، (ت:١٠٠٨هـ) :

توشيح الديباج وحلية الابتهاج ؛ تحقيق حسن احمد الشتيوي ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

القلصادي ، أبو الحسن علي بن محمد ، (ت: ٨٩١هـ) :

رحلة القلصادي ؛ تحقيق محمد أبو الاجفان ، تونس : الشركة التونسية ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م.

ابن قنفذ أبو العباس أحمد بن حسين (ت: ٨١٠هـ):

الوفيات : معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء . . . ؛ حققه عادل نويهض ، الطبعة الرابعة بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

الونشريسي ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت : ٩١٤هـ) :

المعيار المعرب والجامع المغرب من فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨١م.

المراجع :

دائرة المعارف الإسلامية

أصدرها بالانجليزية والفرنسية والالمانية أئمة المستشرقين في العالم ؛ اعداد وتحرير النسخة العربية إبراهيم زكي خورشيد . . . [واخ]، الطبعة الثانية ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٦٩م.

الزركلي ، خير الدين :

الاعلام : قاموس تراجم . . . ، الطبعة السادسة ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٤م.

كحالة ، عمر رضا :

معجم المؤلفين ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

نويهض ، عادل :

معجم اعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى منتصف القرن العشرين ، بيروت : المكتب التجاري للطباعة والنشر ، ١٩٧١م.

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

Ibn Marzuq , El Musnad :

hechos Memorables de Abul `` Hasan , Sultan de los Benimerines , Estudio , traduccion , anotacion e indices anotados por maria j . Viguera , Instituto Hispano - Arabe de Cultura , Madrid , 1977.

Al-Idrist :

"Los Caminos De Al-Andalus", IV, 1936.

Lévi - Provençal :

"Les Memoires" Al-Andalus, IV, 1936.

Oranja , Fernando de la :

" Condena de boabdil " , AL Andalus , XXXVI , 1971.

Simonet:

"Descripcion" , Al- Andalus , IV , 1936 .

Teres, E . :

"Materiales" , Al- Andalus, IV, 1936.

فهرس بالأبحاث

فهرس بالباحثين

الباحث	اسم البحث	مجلد	صفحة
- د. إبراهيم أحمد الوافي	التفسير وعلوم القرآن بالغرب الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري	الخامس	١
- د. إبراهيم القادري بوتشيش	المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس	الأول	٢٢٧
- أبيديو كاربونيل كوريتز	الأندلس كجسر ثقافي بين الشرق والغرب «النظرية العربية» فيما يخص الانتقال الأدبي إلى الدراسات الغربية (انجليزي)	الثالث	١
- د. أحمد بوشرب	أوضاع الجالية الإسلامية بالبرتغال	الثاني	٦٧
- د. أحمد إبراهيم الشعراوي	عباس بن فرناس أول الرواد في عالم الطيران بين الحقيقة التاريخية والآداب الشعبية	الرابع	٣١٣
- د. أحمد شبشوب	منزلة العلم والتعليم بالأندلس من خلال رسالة مراتب العلوم لابن حزم	الثالث	١
- أحمد الطريبق اليدري	الفردوس المفقود : الصورة والوجود (رؤية الشعر العربي الحديث والمعاصر)	الرابع	٥٥٥
- د. أحمد عبد الرحمن الكمون	التراث الإسلامي الأندلسي في ميزان الاستشراق الإسباني المعاصر	الثاني	٢٣٣
- د. أحمد محمد الطوخي	بنو عاصم: أسرة أندلسية من العلماء والسياسيين	الأول	٢٨٥
- أحمد اليوسفي شعيب	أهمية الفتاوى الفقهية في كشف وقائع التجربة الأندلسية	الأول	٣٧٩
- ألفونسو كارمونا جونثالث	معاهدات الصلح والاستقرار الإسلامي في الأندلس (انجليزي)	الأول	١
- بدرو خيمينيث كاستيو	الزجاج الإسلامي في مرسيه (اسباني)	الثالث	١١١
- توماس جليك	قبل وبعد الأندلس : نقلتان حضاريتان (انجليزي)	الأول	٨٣
- د. جاسم العبودي عبد	ناظر الأحباس في الأندلس والمغرب في القرنين الثامن والتاسع الهجريين حسب المعيار المعرب للونشريسي	الخامس	٣٠٧
- د. جمعة شيخة	دور مدرسة الترجمة بطليطلة في نقل العلوم العربية إلى أوروبا	الثالث	١٣٥

الباحث	اسم البحث	مجلد	صفحة
- جونثالو ساينث دي برواجا ، ماريا خوسيه بال دل عمر	الأبعاد الخفية للمياه في الحمراء (انجليزي)	الثالث	٦٧
- جييرمو جوثالبس بوستو ، انريكي جوثالبس كرابيوتو	ثورة البربر في شمال افريقيا سنة (١٢٢هـ/ ٧٤٠م) ونتائجها على الأندلس (اسباني)	الأول	١٩
- د. حسن إدريس عزوزي	التجربة الأندلسية في دراسات المستشرقين	الثاني	١٧١
- د. حسن عبد الكريم الوراكلي	التراث الأندلسي ومسألة الوحدة	الأول	٥٥
- د. الحسين العربي رحمون	أدباء الأندلس : إسهاماتهم وتأثيرهم في الحركة الأدبية العربية	الرابع	١٨١
- د. حسين محمد محمد شرف	معاجم الأفعال ـ جهود أندلسية رائدة وعلامة بارزة في صرح الثقافة الأندلسية	الرابع	٢٧
- د. حميدة بن عمر هادفي	مساهمة رياضيي الأندلس في الحياة العلمية بافريقية خلال القرون الوسطى	الثالث	٥٧
- د. خليل إبراهيم المعيقل	أثر الجامع الأموي بدمشق على عمارة المسجد الجامع بقرطبة	الثالث	١٧٧
- خوان أراندا دونثيل	الموريسكيون في قرطبة : خصوصيات ثقافية لاقلية مهمشة (اسباني)	الثاني	١
- خوان بوستو كاورتينا	تاريخ الدراسات الخميادية في القرن التاسع عشر (انجليزي)	الرابع	١
- د. سمير عبد الحميد إبراهيم	صدى مأساة سقوط الأندلس في الأدب الأردي	الرابع	٣٤٧
- د. سمير عبد الرحيم هيكل	الموشح الأندلسي والمشرقي: دراسة مقارنة	الرابع	٤٢٣
- د. صالح محمد السنيدي	الموريسكيون في قرطبة (مترجم) .	الثاني	٥١٧
- طارق محمد خضر	علاقات الموريسكيين بالأراضي العربية المكرمة	الثاني	٤١
- د. الطاهر أحمد مكي	الموريسكيون في الفكر التاريخي الإسباني	الثاني	١٣٩
- د. عبادة عبد الرحمن رضا كحيلة	الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية	الثاني	٤٢٧
- د. عبد الحميد إبراهيم محمد	صورة الأندلس في روايات جورجي زيدان	الرابع	٢٥٧
- عبد الحميد عبد الله الهَرّامة	دواوين القرن الثامن الهجري بالأندلس (تعريف واستدراك)	الرابع	٥٠٧

الباحث	اسم البحث	مجلد	صفحة
ـ د. عبد الرحمن عبد الرؤوف الخانجي	أثرفتنة قرطبة على المرتكزات النفسية والأخلاقية لابن حزم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة	الأول	١٣١
ـ د. عبد السلام بن المختار شقور	البيوتات الأندلسية : بحث في المكونات والضوابط والنتائج	الأول	٢٤٧
ـ د. عبد السلام الهراس	الأندلس بين الإختبار والإعتبار	الأول	٤٠٣
ـ الأستاذ عبد العزيز الساوري	زيادات لم تنشر في كتاب إصلاح لحن العامة بالأندلس	الرابع	٩٩
ـ د. عبد الغفور إسماعيل روزي	نظرية پلاس إنقانتي السياسية لإحياء الأندلس (مترجم).	الأول	٤٥٥
ـ د. عبد اللطيف بن محمد الحميد	الدولة العثمانية ومأساة المسلمين في الأندلس	الثاني	٩١
ـ د. عبدالله بن إبراهيم العمير	الزجاج الإسلامي في مرسية (مترجم)	الثالث	٢٥١
ـ د. عبد الله بنصر العلوي	نجد والحجاز في الذاكرة الشعرية الأندلسية	الرابع	٣٨٩
ـ د. عبد الله بن علي بن ثقفان	ظاهرة الانتماء في الأدب الأندلسي	الرابع	١٤٥
ـ د. عبد الله علي الزيدان	ثورة البربر في شمال أفريقيا (١٢٢هـ/ ٧٤٠م) وانعكاساتها على الأندلس (مترجم)	الأول	٤٣٥
ـ د. عبدالله محمد جمال الدين	طرد المسلمين من الأندلس	الثاني	١٠٩
ـ د. عبد الله المرابط الترغي	عمل تراجم الرجال في الأندلس	الأول	٢٩٩
ـ د. علي توفيق الحمد	المستشرقون وتاريخ المسلمين في الأندلس	الثاني	٢٠٧
ـ د. علي خلف الهروط	إسهامات وجهود اللغويين الأندلسيين في رفد الثقافة العربية والإسلامية	الرابع	١
ـ د. علي دياب	انتقال العلوم العربية من المشرق إلى المغرب وتأثيرها في أوروبا	الثالث	١٠٥
ـ د. عمر بنميرة	جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية	الأول	٢٠١
ـ د. عمر عبد الكريم الجيدي	الأندلسيون واستحداث مصدر تشريعي جديد	الخامس	٨٥
ـ د. عياد الثبيتي	الدرس النحوي في الأندلس في القرن الخامس الهجري	الرابع	٦٢٧

الباحث	اسم البحث	مجلد	صفحة
- غطفان كاظم العلوني	شبكة السواقي في منطقة البشرات الغرناطية: نموذج فريد حول استخدام الماء لتدعيم التطور الاجتماعي والاقتصادي في الأندلس (انجليزي)	الثالث	٨٣
- د. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي	منهج المدرسة الأندلسية في التفسير: صفاته وخصائصه	الخامس	١٧٩
- د. كمال السيد أبو مصطفى	تاريخ مدينة طرطوشة الإسلامية وحضارتها	الأول	١٥٩
- المهندس/ لطف الله قاري	رحلات عرب الأندلس وشمال افريقية إلى جزر الأطلسي والأمريكتين	الثاني	٤٧٥
- مانويل اسبينار مورينو، خوان خوسية كيسادا جوميث، خوان دي ديوس موريثو يوجا	جوانب مائية في تخطيط المدينة الإسلامية: غرناطة وسهلها (من ق ١١ حتى ١٥م) (انجليزي)	الثالث	٢٧
- مانويل انجانو دل ريو، مانويل رويث روميرو	استرداد الأندلس من خلال نظرية بلاس إنفانتي السياسية (انجليزي)	الأول	١٠١
- مانويل باريوس أجيليرا	ملحوظات حول نهاية غرناطة الإسلامية «حرب البشرات من خلال المدونات الدينية» (انجليزي)	الأول	٦٥
- د. مانويل مونتيرو باينيجو	مدريد القلعة الشهيرة (اسباني)	الأول	٤١
- محمد إبلاغ	الرياضيات في الأندلس ما بين ق ٣ و٩ هـ/ ١٠ و١٥م	الثالث	٢١
- د. محمد رزوق أحمد	التجربة الأندلسية الموريسكية	الثاني	١
- د. محمد شفيع الدين السيد	الخيال القصصي في التجربة الأندلسية بين المحاكاة والإبداع	الرابع	٢١٣
- د. محمد عبد الحميد عيسى صقر	الاتجاهات الإسبانية حيال الحقبة الأندلسية	الثاني	٢٨٧
- د. محمد بن عبد الرحمن الربيع	المتنبي في ذخيرة ابن بسام الأندلسي	الرابع	٦٤٣
- د. محمد عبد اللطيف هريدي	الأندلس في الأدب التركي الحديث	الرابع	٣٢٥
- د. محمد عبد الله الحماد	التخطيط العمراني لمدن الأندلس الإسلامية	الثالث	١٤٥



King Abdulaziz Public Library
Authentic Works Series (10)

Proceedings of the Seminar

AL ANDALUS

CENTURIES OF VICISSITUDES AND ACCOMPLISHMENTS

Vol. V
Sharíah Sciences

Editorial Committee

Dr. Abdullah B. Ali Al-Zaidan (Rapporteur)

Dr. Hamad B. Salih Al-Suhaybany
Dr. Salih B. Muhammad Al-Sonaidy
Dr. Abdul Ghafur B. Ismail Ruzy
Dr. Abdullah B. Ibrahim Al-Umair

Publications of King Abdul Aziz Public Library
1417 AH/1996 AD